Die Sprüche Salomo's nach der Auffassung im Talmud und Midrasch

dargestellt und kritisch untersucht

von

Hermann Deutsch.

Erster Theil:

Einleitendes.

Berlin.
Ad. Mampe.
1885.

Die Sprüche Salomo's nach der Auffassung im Talmud und Midrasch

dargestellt und kritisch untersucht

von

Hermann Deutsch.

Erster Theil:

Einleitendes.

Berlin.
Ad. Mampe.
1885.

Separat-Abdruck aus dem Magazin für die Wissenschaft des Judenthums (herausgegeben von Dr. A. Berliner und Dr. D. Hoffmann) 12. Jahrgang I. Heft S. 1—44; II. S. 61—122. — Durch Versehen des Setzers ist in den ersten 2 Bogen die für die Zeitschrift bestimmte Form des Abdrucks auch für den Separat-Abzug beibehalten worden.

Seinen Eltern,

Herrn Leopold und Frau Regine Deutsch,

in kindlicher Liebe zugeeignet.

Die Sprüche Salomo's

nach der Auffassung der Weisen in Talmud und Midrasch dargestellt und kritisch untersucht

von

Hermann Deutsch.

Vorbemerkungen.

Vieljährige, eingehende Beschäftigung mit dem rabbinischen Schriftthume bestätigte mir immer mehr die bereits von Anderen ausgesprochene Ueberzeugung, daß die in den schriftlichen Urkunden der Rabbinen (der beiden Talmude und Midraschim) aufbewahrten haggadischen Bestandtheile, wenn auch äußerlich mehr in Form homiletischer Gedankenverknüpfungen und — zum Zwecke des religiösen, die Gesetzesbestimmung normirenden oder die sittliche Wahrheit begründenden Verständnisses — frei gewählter Analogien und Wortvergleichungen sich darbietend, in ihrem innern Gehalte jedoch eine Fülle von Bemerkungen sprachwissenschaftlichen und kritisch exegetischen Characters in sich bergen, die, herausgehoben und klargestellt selbst der modern-wissenschaftlichen Exegese werthvolles Material und reiche Ausbeute an die Hand geben könnte.[1])

---

[1]) Die Grammatik und Lexicographie — so urtheilt auch Hirschfeld „der Geist der talm. Auslegung der Bibel", Th. I S. 136, 138 f. — dürften wohl noch manche Ausbeute aus der talmudischen Hermeneutik gewinnen, und es verlohnte sich wohl der Mühe, neben den Paraphrasen, auch noch die Kenntniß des Talmuds in Stellen, in denen die einfache Auslegung vorherrschte, für das heutige Bibelstudium zu benutzen. — In ähnlicher Weise stellt es neuerdings Güdemann in der „Monatsschr. für Wissenschaft des Judenthums" Jahrg. 1880 S. 84 als ein sehr dankenswerthes Unternehmen hin, den Midrasch nach seiner Brauchbarkeit für die wissenschaftliche Exegese der heil. Schrift zu

In der That ist nicht Alles, was man unter Haggada versteht, die freieste Anwendung des biblischen Lehrstoffes; vielmehr enthalten die meisten haggadischen Auslegungen der Talmudisten und Midraschlehrer, wenn man ihre paraphrastische Hülle und ihr moralisches Lehrgewand, womit sie den Schriftvers umgeben, entfernt, in den meisten Fällen einen gesunden Kern echt rationeller, auf Eruirung des Wortsinnes und des Satzgedankens gerichteter und auf gedankenmäßige Auslegung führender Exegese. Allerdings kann diese, wie alle sprachlichen Erklärungsweisen, keinen Anspruch auf Unfehlbarkeit machen, aber ausgehend von Männern, die zur Sprache der Schrift noch ein ziemlich unmittelbares, unreflektirtes Verhältniß hatten, und die außerdem zu allererst sich mit der Erforschung und kritischen Durchdringung derselben abgemüht, wird sie wohl der Beachtung und gewissenhaften Prüfung werth bleiben müssen.[2])

untersuchen und die Ergebnisse dieser Untersuchung zusammenzustellen, „da werde sich zeigen, daß derselbe einen großentheils noch ungehobenen Schatz rationeller Exegese enthalte". — Fürst, in seiner Schrift „der Kanon des alten Testam." S. 9 u. f., lenkt die Aufmerksamkeit der Bibelforscher auf die kritisch-geschichtlichen Punkte, deren erste Fäden bereits im Talmud zu finden, hin, und ebenso führt Joel, in seiner gelehrten Abhandl. „Spinoza's theol.-polit. Tractat auf seine Quellen geprüft" S. 14 und 31, die Bedeutsamkeit der von den Talmudlehrern auf kritisch-wissenschaftlichem Gebiete gegebenen Anregungen und Resultate in einigen Beispielen treffend vor. Auf die Wichtigkeit der im Talmud und Midrasch gegebenen etymologischen Untersuchungen über verschiedene Orts- und Personennamen weist Dukes, in den mit Ewald herausgegebenen „Beiträgen zur Geschichte der ältesten Auslegung" II. S. 49—53, mit Nachdruck hin. Treffend nennt Delitzsch (zur Gesch. d. jüd. Poesie S. 34) den Midrasch eine poetische Exegese, d. h. eine solche, die von den buntesten Gemälden, von Parabeln und Sagen, eingefaßt ist, und von der Arbeit, aus jener Umhüllung mit forschendem Sinne den beabsichtigten Gedanken herauszufinden, spricht schon Krochmal, indem er (More Nebuche ha-Seman porta 11, 7) für das richtige Erfassen jedes talm. Ausspruches הפשטת מלבוש הציור והלצה ההגדית המחויב תמיד לנבונים, wie dieses auch der scharfsinnige R. Samuel Edeles gethan, verlangt.

[2]) Nachmanides zu Exodus 13, 16 nennt sie auch darum die „stim m-

Leider aber ist bei allen unbestreitbaren Fortschritten auf dem Felde der biblischen Exegese gerade nach dieser Richtung hin ein Rückschritt zu verzeichnen, indem die seit der Mitte dieses Jahrhunderts vorherrschende historische Exegetik die altjüdische Tradition fast ganz ignorirt, und der Weg, von dem die bedeutenden Sprachforscher Reuchlin, Buxtorf und Gesenius bei allen ihren Untersuchungen auf sprachwissenschaftlichem Gebiete ausgegangen und dem sie nicht zum kleinsten Theil ihre großen Erfolge auf diesem Gebiete zu verdanken haben, von vielen modernen Sprachforschern fast völlig aufgegeben ist. Man begnügt sich mit den vererbten Trümmern spanisch-arabischer Sprachwissenschaft, ohne zu bedenken, daß die meisten jüdischen Sprachgelehrten jener Epoche, wie Saadia, Menachem b. Saruk, Ibn Ganach, R. Hai Gaon u. v. a. gerade durch ihr Zurückgehen auf die alte Tradition und durch Benutzung der von den Rabbinen gegebenen Resultate so Erfolgreiches und Verdienstliches zu leisten im Stande waren.[3]) Man

---

berechtigten „בעלי הלשון," ohne deshalb den Werth ihrer exegetischen Auslegung zu überschätzen (s. dessen ויכוח „Disputationes" S. 4). Ein unwiderlegbares Zeugniß der tiefsten grammatischen Kenntniß und Sorgfalt bleibt das Studium der Massora, das bereits zur Zeit der Talmudlehrer in höchster Blüthe stand (Joseph. c. Ap. 1, 8; s. Kidduschin 30a und j. Talm. Schekal. V 1; vgl. auch Magazin f. Wissensch. d. Judenth. Jahrg. 3 S. 102 f.), und die ängstliche Gewissenhaftigkeit, mit der man den Bestand des Textes wahrte und hütete (vgl. Eichhorn, Einl. § 111, 113 123, und Jost, Gesch. d. V. Isr. IV. S. 36; Geiger, Urschrift und Uebers. S. 3 u. 6), so wie die Aufmerksamkeit, mit welcher man auch zu homiletischen Zwecken auf die Zahl der Ausdrücke und Wortformen achtete. Aus der präcisen, geistreichen, in ihrer Weise klassischen Sprache der Mischna einerseits, und der aus der talmudischen Zeit stammenden Gebete anderseits, geht, wie schon Joel (Blicke in die Religionsgeschichte S. 55) richtig bemerkt, deutlich hervor, daß jene Männer die Fähigkeit, sowol des wissenschaftlichen, wie des künstlerischen Gebrauchs der hebr. Sprache, noch im höchsten Grade besessen haben müssen. Vgl. auch Geiger, Ursch. S. 14 u. 159 f. Fürst, Cultur- und Literaturgeschichte der Juden in Asien S. 25 f. u. S. 63.

[3]) Ibn G'anach in der Vorrede seines großen gramm. Werkes Kitâb al-Luma (hebr. רקמה) sagt selbst, daß ihm die Alten durch ihre treue Bewahrung und grammatische Behandlung des Textes den Anstoß

sucht, da wo es sich um Erklärung eines schwierigen Ausdrucks handelt, bei Origenes und Hieronymus Rath, ohne die Quellen, aus denen jene selbst ihre Traditionen und Kenntnisse geschöpft, zu befragen.[4])

Eine Hauptursache dafür mag allerdings in dem Umstande liegen, daß der Weg zu jenen Quellen nicht so leicht zugänglich ist, und daß bei der so weitschichtigen Zerstreutheit und Zusammenhangslosigkeit, in welcher die schrifterklärenden Aussprüche der Rabbinen im Talmud und Midrasch auf uns gekommen, eine Auffindung und nützliche Verwerthung dieser für den forschenden Gelehrten keine geringe Mühe ist[5]), welchem Uebelstande die in den Werken Toldot Ahron, Toldot Jacob und Bet Ahron gebotenen Hilfsmittel nur wenig abzuhelfen im Stande sind.[6])

---

zu seiner Arbeit gegeben. Er weist u. a. auf den talmudischen Ausspruch, daß die Söhne Judas, weil sie genau in ihrer Sprache waren, auch das Gesetz festgehalten, hin (Erubin 53b), und erinnert auch daran, daß die Talmudlehrer sich nicht gescheut, zur Erklärung eines biblischen Wortes sich auf das Griechische, Persische, Syrische, Arabische, Afrikanische und andere Sprachen zu berufen, was das Verständniß dieser Lehrer für eine wissenschaftliche Sprachvergleichung deutlich erkennen läßt.

[4]) Das Ignoriren der jüdischen Tradition für die Schriftauslegung von Seiten neuerer Sprachforscher beklagt auch Delitzsch in dem Buche „zur Geschichte der jüd. Poesie" S. 6. In der That ist er Derjenige, der in seinen Commentaren auf die rabbinische Auslegung am meisten Bezug nimmt, was schon Zunz (die synagog. Poesie II. S. 178) bezüglich der Würdigung der spätern jüd. Poesie von Seite dieses Gelehrten rühmlichst anerkennt und hervorhebt. Siehe w. u. Anm. 18 u. 19.

[5]) Diese Schwierigkeit ward schon von den Talmudlehrern selbst erkannt und hervorgehoben. Jerusch. R. Haschana III, 5.

[6]) תלדות אהרן heißt ein Index aller im babyl. Talmud citirten Bibelstellen, verfaßt von R. Ahron aus Pesaro (Italien), erschien zuerst in Freiburg, dann in Venedig. Der dritten Auflage, die 1662 in Amsterdam erschien, fügte, auf Veranlassung Menasse's b. Israel, R. Jacob Sasportas auch einen Index für die im jer. Talmud citirten Bibelstellen bei, welchen er תלדות יעקב nannte. Das Werk ist von da ab nicht mehr selbstständig erschienen (die Hinweise wurden den Bibelausgaben beigedruckt), bis zum Jahre 1690 (ת"נ), in welchem es unter dem Titel בית אהרן, vermehrt mit einem Nachweise auf 36 Haggada-Werke in

Mit Hülfe der vorhandenen Nachschlagewerke gelangen wir zwar zu der Quelle, aus der der Strom rabbinischer Auslegung über fast jeden Vers der heiligen Schrift im reichsten Maße sich ergießt; allein jener Strom theilt sich dann in mehrere Arme, deren einer, und zwar der der sinngemäßen Auslegung,[7]) auf welchen es dem forschenden Sprachgelehrten doch am meisten ankommt, wie durch eine fruchtbare Gegend farben- und blüthenreicher Pflanzen, durch ein Gewirr homiletischer und moralisch-philosophischer Lehrbetrachtungen dahinfließt, deren üppiges Wachsthum jenen Strom der reinen Worterklärung ganz verdeckt, so daß sein Vorhandensein oft sehr zweifelhaft scheint.

Wir sagen „scheint", weil in Wahrheit die Auslegung der Rabbinen, so frei und eigenwillig sie uns auch oft erscheinen mag, sich nie ganz von der grammatischen Erklärung und dem gegebenen philologischen Verständnisse emancipirt hat, wie dieses beispielsweise im Alexandrinismus, wo die Allegorie die Stelle grammatischer Interpretation fast ganz verdrängt hat, geschehen ist. Als Beweis hierfür könnte man schon die beiden Vorläufer jener Richtungen, Philo und Josephus, anführen. Denn während bei ersterem die weitgehendste Allegorie die Stelle eigentlicher Auslegung oft ganz

Frankfurt a. d. O., und im Jahre 1880, erweitert auf 70 Aggada-Werke, in Wilna wieder selbstständig erschienen ist. Die Benützung dieses letztgenannten Werkes wird dadurch, daß in ihm die angeführten Midrasch-Werke, anstatt nach allgemein gültigen Paragraphen oder Capiteln, nach der Seitenzahl citirt werden, sehr erschwert, auch sind viele Angaben, insbesondere in den Ausgleichstabellen, falsch.

[7]) פשוטו של מקרא s. Sabbat 63a, Halichot Olam p. 47. Das lebendige sprachliche Bewußtsein, dem das einfache Wortverständniß ohne philologischen Apparat klar zu Tage lag, konnte die einfache Wiedergabe desselben nicht befriedigen, und es suchte Bereicherung durch das Hineintragen von neuen Wahrheiten und Lehren in das geheiligte Wort. Daraus den Vorwurf des getrübten exeg. Bewußtseins abzuleiten, verräth nur mangelndes Verständniß der Eigenthümlichkeit dieser Auslegungsart, wie dieses geistreich Sachs, Religiöse Poesie S. 160 f. mit Hinweis auf die Worte Ibn Esra's (Jeßod More ed. Stern p. 12): והם ידעו הפשט יותר מכל הדורות הבאים אחריהם entwickelt und dargelegt hat.

vertritt, sehen wir letzteren, wiewohl er den Inhalt der Schrift für seine apologetischen und historisch-kritischen Zwecke frei verwendet, sich dennoch nie von der gegebenen, einfachen Worterklärung vollends entfernen. —

Das Material für eine nutzvolle Verwerthung ist deshalb, wie gesagt, in den Schriftwerken der talmudisch-midraschischen Gelehrten in sehr reichem Maße vorhanden, nur müßte es leichter zugänglich gemacht werden. Leider ist aber in dieser Beziehung bis jetzt sehr wenig geschehen. Das weitgehende Versprechen Dukes,[8]) eine ausführliche Geschichte der hebräischen Sprache in der talmudischen Periode, enthaltend die Resultate der Forschung jener Zeit über Grammatik, Synonymik und Etymologie, zu schreiben, hat uns Berliner[9]) zum Theil erfüllt; sonst ist, wenn wir von der Arbeit Fürsts über den Kanon des alten Testaments nach den Ueberlieferungen im Talmud und Midrasch absehen, nichts Nennenswerthes zur Klarlegung der unter den Allegorien zerstreuten, für eine wissenschaftliche Erklärung der Bibel nutzbaren, Bemerkungen der Talmud- und Midraschlehrer geschehen.[10]) Daher kommt es denn auch, daß ihrer selbst in solchen biblischen Commentaren, die, sei es der Ausführlichkeit oder der freien Auswahl wegen, alle möglichen Auslegungen und Uebersetzungen zu jedem einzelnen Verse geben, nur selten oder gar keiner Erwähnung geschieht.[11])

---

[8]) Im Vorwort zu den mit Ewald herausgegebenen Beiträgen zur ältesten Schriftauslegung II S. VIII.

[9]) Beiträge zur hebräischen Grammatik im Talmud und Midrasch, Berlin 1878.

[10]) Salfeld in seiner Schrift „das Hohelied Salomos bei den jüd. Erklärern des Mittelalters" ist auf die talmudische Exegese, weil sie außerhalb des Bereichs seiner Arbeit lag, nicht näher eingegangen, und gibt, wie er selbst S. 3 bemerkt, nur eine allgemeine Uebersicht dieser Literatur; Schiffer dagegen „das Buch Kohelet nach Auffassung der Weisen des Talmud und Midrasch" wollte sich zwar „der talmudisch-midraschischen Periode in eingehender Weise zuwenden", hat aber, indem er Homiletisches und Exegetisches nicht auseinander hielt, viel zu wenig für den Zweck des Nachweises rein wissenschaftlicher Auslegung im Talmud und Midrasch geboten.

[11]) Dieses ist auch vielfach schon den ältesten jüd. Auslegern passirt.

Hierin eine theilweise Aenderung herbeizuführen und dadurch ein verkanntes und deshalb vielfach mißachtetes Gebiet zu größerer Anerkennung zu erheben, ist die Aufgabe, die sich die folgende Schrift gestellt hat. Was bisher nur an einzelnen Beispielen gezeigt, das will sie an der Hand eines ganzen biblischen Buches versuchen. Sie will beweisen, daß aus einer gründlichen Beachtung aller, oder auch nur der meisten über irgend ein Buch der heil. Schrift uns erhaltenen haggadischen Aussprüche der Rabbinen, sich so manche kritisch-geschichtliche Anschauung und Anregung gewinnen, so manch schöne und sinngemäße Erklärung finden läßt.

Die Resultate dieser Untersuchung waren denn in der That für uns selbst ganz überraschende. In fast jedem Kapitel des hier besprochenen Buches dürfte uns an mehreren Stellen der Nachweis gelungen sein, daß viele dunkle Sätze, die erst von dem Lichte der modernen Philologie erhellt scheinen, diese ihre Beleuchtung bereits von Seiten jener Rabbinen erhalten; die Lösung anderer räthselhaften Stellen,

---

So eifert Dunasch gegen eine Erklärung Menachem b. Seruks zu dem Worte רצותי (1 Sam. 12, 3), ohne daran zu denken, daß auch der Talmud dieselbe hat (Nedarim 38 a); ebenso widerlegt er dessen Auffassung des Ausdrucks עולל Jj. 16, 15, die auch im Midrasch zu Echa 1, 22 zu finden. Desgleichen widerlegt Parchon in seinem Lexikon unter עין eine Erklärung Saadias zu IV M. 10, 31, die auch der Midrasch z. St. hat, und citirt beispielsweise unter בלל eine Erklärung Chajjugs zu 3 M. 20, 12, die sich ebenfalls im Midrasch (? Jalkut näml.) befindet. Eine Stelle, wo Saadias mit Debarim rabba zusammentrifft, ist w. u. im exegetischen Theil 24, 21 mitgetheilt. Dieselbe hat auch Kimchi unter שנה. — Aehnliche Beispiele könnten wir noch mehrere anführen, doch ist hier immer zunächst die Frage zu untersuchen, ob jene Midraschstellen diesen Schriftstellern des 10. Jahrhunderts überhaupt hätten bekannt sein können. Sehen wir doch wie sogar R. Samuel b. Meir an einer Stelle seines Commentars (zu II. M. IV, 10) seine Unkenntniß des Schemot rabba (vgl. das. c. 1) verräth, u. z. in einer Weise, welche die Annahme eines Versehens nicht zuläßt. Bei den neueren Auslegern dagegen ist dies ganz anders; hier ist es nur die zerstreute Materie, die so häufiges Uebersehen der rabbinischen Auslegung herbeiführt. Vgl. als Beispiele w. u. im exeget. Theil zu Cap. 20, 14; 25, 23 insbesondere zu 22, 29.

die neuere Sprachforscher für sich in Anspruch nehmen zu können vermeinen, bereits von jenen „unwissenschaftlichen“ Alten gefunden war.

Daß wir zu diesem Versuche das Buch der Sprüche Salomo's gewählt, hat einfach darin seinen Grund, weil die haggadische Auslegung, der es doch meistentheils nur um Hervorkehrung einer sittlichen Wahrheit zu thun ist, in diesen zusammenhangslosen, die Erfahrungen des Lebens und Denkens in kurzen Sätzen zusammenfassenden Lehrsprüchen bei der ihnen ohnehin innewohnenden ethischen Tendenz dem einfachen Wortsinne am allerwenigsten Abbruch zu thun brauchte und sich mehr als sonst an eine sinngemäße Wort- und Sacherklärung halten konnte und auch gehalten hat.

Die Werke, aus denen wir unsere Angaben geschöpft haben, sind: die beiden Talmude, Mechilta, Sifra, Sifre, Peßikta, sämmtliche Rabbot, Tanchuma, Schocher Tob, Midrasch Schemuel, Midrasch Mischle und Jalkut.[12]) Die hier im Namen der Rabbinen erwähnten exegetischen Ansichten und Lehrmeinungen finden sich in den genannten Werken an den näher bezeichneten Stellen ausgesprochen: theils deutlich, indem daselbst die biblische Stelle sich in freier Verwendung wiederfindet, und aus der bezüglichen Anwendung die Auffassung des Redners von derselben sich klar ergiebt[13]); theils verhüllt,

---

[12]) Ueber diese beiden letzteren wird weiter unten in einem besonderen Capitel noch die Rede sein.

[13]) Ein Beispiel solcher Art ist der im exeget. Theil zu c. 25, 23 citirte Ausspruch R. Simon b. Pasis Taanit 7b: אין הגשמים נעצרים אלא בשביל מספרי לשון הרע שנאמר רוח צפון תחולל גשם ופנים נזעמים לשון סתר, aus dem sich klar ergibt, daß jener Talmudlehrer den Ausdruck תחולל im Satze nicht in dem gewöhnlich angenommenen Sinne als „bringt hervor“, sondern in dem andern des Hieronymus (λύει), der Vulgata (dissipat), des ibn Esra (תמנע) aufgefaßt hat, was keiner der Commentatoren erwähnt. Ebenso geht z. B. aus dem Ausspruche Rabbi's Berachot 63a in Anlehnung an den Spruchsatz 18, 22, lautend: לעולם אל ירבה אדם רעים בתוך ביתו שנאמר איש רעים להתרועע unzweideutig hervor, daß er התרועע im Satze nicht wie der Syrer, Trg., Hier., Theod., Vulg., Raschi u. a. als Verbalbildung von

indem die Auffassung von einer oft weitgehenden paraphrastischen Lehrbetrachtung umgeben ist, durch welche hindurch wir erst auf dem Wege der Combinationen und Schlüsse zu dem Grundgedanken und der exegetischen Ansicht, von der die Betrachtung ausgeht, gelangt sind[14].) Jedoch nur solche Stellen, in denen die versuchte Lösung dem einfachen Wortverstande des bibl. Textes galt, oder die auf eine solche Verständigung führen, klarzulegen und zu begreifen, war die Aufgabe, die wir uns gestellt; dagegen sind andere, die nur den ethischen und moralischen Lehrzweck in Anlehnung an das Schriftwort, gleichgültig um dessen Uebereinstimmung mit demselben, verfolgen, von der Untersuchung ausgeschlossen geblieben, selbst da, wo diese freien Auslegungen als Ergebniß einer ernstlichen Schrifterklärung dargestellt hätten werden können.[15]) Wir wollten die Rabbinen nicht Dasjenige sagen lassen, woran sie nicht gedacht, und nicht Das als ihre Aus-

---

רֵעַ Freund, sondern daß er es als Hif. Form von רעע „böse", „schädlich sein" aufgefaßt hat, wie auch Schultens, Umbreit, Böttcher, Kamphausen, Fleischer und Delitzsch den Ausdruck erklärt haben, ohne daß sie von diesem ihren ältesten Vorgänger darin etwas gewußt und erwähnt hätten; und ähnliche Beispiele mehr.

[14]) Als ein Beispiel solcher Art kann wieder die Art und Weise gelten, wie wir zu 23, 5 aus verschiedenen unklaren haggadischen Aussprüchen die Meinung der Talmudgelehrten über den daselbst vorkommenden Ausdruck התעיף zu ermitteln versucht haben. Vgl. bes. zu Prov. 7, 20.

[15]) So hätten wir beispielsweise den haggadischen Ausspruch: הרואה אווז בחלום יצפה לחכמה שנאמר חכמות בחוץ תרונה (Berachot 56 b) um dessen Verständniß sich bereits Rappoport (im Erech Millin), Wiesner (in den Scholien z. babyl. Talm.) und Lebrecht (Krit. Lese zum Talm.) bemühen, grammatische Gesichtspunkte unterschieben können, annehmend, der Talmud habe parallel dem רחוב, welches forum bedeutet (II. S. 21, 12. Jes. 26, 15. Neh. 8, 1, vgl. auch Siporno zu I. M. 28, 11) חוץ im Sinne „für Lehrzwecke abgeschiedener Raum" (חוצה של תורה s. Jalk. z. St. u. vgl. Peßach. 85 b, Delitzsch Sprüche 5, 16) erklärt, und wegen seiner Sprach- und Lautverwandschaft mit אוז den Ausspruch gethan: „wer eine Us im Traume sieht, hoffe auf Huz (Lehrversammlungsort)" — doch haben wir solch' weitgehende Begriffsbestimmungen, die nicht ganz sicher sind, lieber unterlassen, zumal die Exegese nicht viel damit gewinnt.

legung hinstellen und begründen, was ihnen selbst nicht einmal als Versuch einer solchen, sondern als einfache sittliche Wahrheit galt, die sie, weil keine Consequenz einer falschen Praxis zu befürchten war,[16]) ohne Weiteres an das Schriftwort gelehnt.

Zur Feststellung jeder vorgebrachten exegetischen Ansicht der Rabbinen sind die Ergebnisse der älteren und neueren Ausleger zu Rathe gezogen und für unsere Zwecke gewissenhaft benutzt worden. Von älteren erwähnen wir besonders die Commentare: Raschi, Ibn Esra,[17]) Levi, B. Gerson (Ralbag), Salomo b. Melech (Michlal Jofi, meist von Kimchi abhängig), Menachem b. Salomo (Meîri); von späteren die Commentare: Mezûdot, Euchel, Umbreit, Hitzig, Malbim, Bertheau, Nowack und Delitzsch. Der so gründliche und ausführliche Commentar des Letztgenannten war es besonders, der uns, durch seine vielfachen Bezugnahmen auf die Auslegung des Talmud und Midrasch,[18]) mehr als einen treff-

---

[16]) Wo, wie in der Halacha, ja eine solche zu befürchten war, wurde die Auslegung genauer als פשט (sinngemäße Ausleg.), דרשא (Hermeneutik), זכר (nemotechnisches Zeichen), oder אסמכתא (Anlehnung) gesondert und geschieden. Ausführliches hierüber im Buche Halichot Olam und in Wähners Antiquitates sect. II. Vgl. insbes. Krochmal, More Neb. ha-Seman porta 14.

[17]) Bei Anführung dieses Commentars befinden sich in dieser Schrift die Bezeichnungen I oder II hinzugesetzt. Es existiren nämlich von diesem Commentar zwei verschiedene Ausgaben, die beide auf dem Namen Ibn Esra's gehen, ihm aber keine angehört. Die ältere (die unsern מקראות גדולות beigedruckte) wird auf die Autorschaft Moses Kimchi's zurückgeführt (vgl. die Abhandlungen darüber im „Zion" 1841 und 43, „Orient" 1847, „Jeschurun" 1868 und „Ozar Nechmad" 1857); die jüngere, von Soave im Jahre 1880 handschriftlich aus Italien mitgebrachte und von Herrn S. R. Driver in Oxford unter dem Titel: »A commentary on the Book of Proverbs attributed to Abraham Ibn Ezra« in demselben Jahre herausgegebene, soll Josef Kimchi zum Verfasser haben. (Näheres über diese Ausgabe haben wir im „Israelit" Jahrg. XXV S. 879 f. berichtet). Die erwähnten Ziffern bezeichnen also diese beiden verschiedenen Ausgaben.

[18]) Er citirt solche zu den Sprüchen zu c. 2, 3. 3, 15. 5, 6. 6, 3. 7, 9. 10, 7, 8. 14, 33. 15, 31, 32. 20, 30. 21, 1. 23, 31. 24, 25. 26,

lichen Dienst geleistet, wie es unter den Erstgenannten besonders der lichtvolle Commentar des Don Vidal Menachem ben Salomo Meîri war, dem wir viele Sach- und Spracherklärungen zu den Auslegungen der Rabbinen verdanken. Euchel und Delitzsch haben ihn bereits mehrfach benutzt, an vielen Stellen aber auch zu ihrem eigenen Nachtheil unbenutzt gelassen[19].) —

Hier wären wir nun mit den einleitenden Vorbemerkungen zu Ende, doch sind wir durch die Form, die wir der folgenden Schrift gegeben, gezwungen, diesen speziellen noch eine mehr allgemeine Bemerkung folgen zu lassen. Wir wissen nämlich, daß es Manche geben wird, die dieser Schrift, weil in ihr die Meinungen und Anschauungen der Talmud- und Midraschgelehrten, wie sie sich in den verschiedenzeitigen Werken des altrabbinischen Schriftthums darbieten, ungesondert und ungeschieden unter die Allgemeinbezeichnung „die Rabbinen“ gestellt und erwähnt sind, Mangel an systematischer Anordnung und wissenschaftlicher Gruppirung und Eintheilung zum Vorwurf machen werden. Wir gestehen, daß wir lange darüber

---

2, 5, 8. 27, 14. 28, 1, 23. 29, 4, 13. 30, 4, 15, 29. Ob auch immer in ausreichender Weise wird im exeg. Theil an den genannten Stellen gezeigt werden.

19) So z. B. holt sich Euchel zu 25, 20 eine Erklärung weit her, die er im Commentar des Meîri hätte sehen können; Delitzsch wieder, der ihn häufiger citirt (vgl. dessen Commentar 7, 10. 8, 2, 24, 30. 9, 6, 7, 11, 21. 12, 4. 15, 28. 17, 7. 19, 18. 20, 26. 23, 7. 26, 9. 29 19 und sonst noch an versch. Stellen), läßt ihn in andern Sätzen (wie 3, 20. 4, 7, 14, 23. 5, 6. 7, 17. 11, 7, 17. 14, 17, 24, 28. 17, 8, 10. 27, 9. 29, 10 u. s.), wo er seine Erklärung hätte verwerthen können, sonderbarerweise unberücksichtigt. Vgl. besonders im exeg. Th. zu 17, 10. 7, 22. Den hohen Werth der Schriftauslegungen des Meîri preist Isak de Latas im שערי ציון (abgedruckt im Magazin f. W. d. Judenth. Jahrg. III S. 75); Biographisches über denselben gibt Stern in der Einleitung zu dem von Meiri verfaßten Commentar zu den Sprüchen der Väter, gen. Bet ha-Bechira. Wien 1854. Dessen Comm. zu Mischle wurde zuerst abgedruckt in der Amsterdamer Bibelausgabe vom Jahre 1724, dann in der Zürndorf'schen, Fürth 1844. Weiteres gehört nicht hierher. —

unschlüssig waren, ob es in der That nicht rathsamer wäre, einer gewissen gelehrten Sitte folgend, die Arbeit etwas speziellег zu fassen und die Stellung der Rabbinen zum Spruchbuche für die frühern oder spätern Talmud- und Midraschwerke gesondert nachzuweisen. Gewichtige Gründe jedoch haben uns die vorliegende Form als die bessere und wissenschaftlich begründetere erscheinen lassen, und diese sind die folgenden.

Kein Zweig geistiger Arbeit der palästinensischen und babylonischen Talmud- und Midraschgelehrten ist vielleicht so klar, als die Stellung derselben zu den einzelnen Theilen der heil. Schrift im Allgemeinen und im Besondern, ebenso der Standpunkt und die Richtung ihrer biblischen Schriftauslegung. Von ersterer wissen wir, daß, abgesehen von der einige Zeit schwebenden Frage über die Canonizität des Hoheliedes und des Buches Kohelet,[20]) allen biblischen Schriften im Großen und Ganzen göttlicher, heiliger Ursprung[21]) zugeschrieben wor-

[20]) Sabbat 30 b. Pesikta r. c. 1. Wajikra r. c. 28. Midr. Koh. c. 1.

[21]) Im Grade ihrer Heiligkeit scheidet sie die rabbinische Anschauung durch die Bezeichnung תורה für das Gesetz, נבואה Prophetie und חכמה für die Hagiographen (j. Talm. Makkot II, 8, welche Stelle w. u. Cap. IV Anm. 7 ausführlich erörtert werden wird), oder indem sie erstere ברוח נבואה vermittels „prophetischer Begeisterung" (worin sie wieder künstlich zwischen der des Moses und der Propheten unterscheidet. Jebamot 49b), letztere (die Ketubim näml.) ברוח הקדש in „heiliger Inspiration" abgefaßt sein läßt. Ohne uns hier in diese schwierige Unterscheidung, in welche bereits Maimonides (More Neb. II, 45), Kimchi (in der Einleitung z. d. Psalmen) und Abravanel (in der Einl. z. B. Josua) tiefer eingegangen und deren Resultate Carpzov in seiner Introductio ad. libros canonicos V. T. (I. p. 26, III. p. 72) viel Kopfzerbrechen verursacht haben, näher einzulassen, wollen wir nur bemerken, daß, da der Ausdruck תורה nicht eigentlich „göttliches Gesetz", der Ausdruck נבואה nicht eigentlich „Prophezeiung" (s. Raschi Ex. 7, 1 und vgl. Joseph. c. Ap. c. II) und רוח הקדש nicht gerade die „höhere Inspiration", sondern wie רוח ה' das Entstehen und Werden alles Höheren und Herrlichen in der Menschenwelt, es sei durch die Hand des Künstlers (2 M. 31, 3), durch die Kraft des Helden (Richter 6, 34. 11, 29. 13, 25), durch die Tugend des Regenten (4. M. 11, 17. 1. S. 16, 13) und vieles Andere noch (1 M. 41, 38. Ps. 51, 12), was als Ausfluß des in der Welt wirkenden Gottesgeistes erscheint, bezeichnet, so ward mit

den ist. Von letzterer, die Richtung ihrer Schriftauslegung betreffend, ist soviel klar, daß dieselbe den ganzen langen Zeitraum hindurch, in welchem der denkende Geist der Rabbinen

---

der Anwendung jener Bezeichnungen nicht, dem gemachten Unterschiede entsprechend, consequent verfahren, und der Ausdruck התנבא gleichmäßig für den Inhalt der Propheten wie für den der Hagiographen gebraucht (Tosifta Meg. c. 3. B. Mez. c. 11. B. Batra c. 8 u. s. vgl. auch w. u. c. III), sowie auch die Formel: זה שנאמר ברוה״ק auf den Inhalt aller heiligen Schriften angewandt wird (die Nachweise hierfür sind bei Zunz G. V. an vielen Stellen, die er auf S. 352 zusammenstellt, zu finden). Werden ja von der Schrift selbst schon die Aussprüche der Propheten als תורה bezeichnet (II. K. 17, 13. Jes. 8, 10. Neh. 9, 32), insofern dieselben „Anleitung" zum rechten Lebenswandel sind (תורה ist außerdem etymologisch mit dem von der prophetischen Weissagung gebrauchten חזות Jes. 28, 14 verwandt, s. Gesen. z. Jes. 8, 16), und, von diesem Gesichtspunkte ausgehend, behaupten die Weisen des Midrasch mit Recht: „Auch die Propheten und Hagiographen sind Thora" (Tanch. sect. ראה in Anlehnung an Ps. 78, 1; vgl. auch Ber. r. c. 92 und s. Abot III, 17.) In dem angegebenen Sinne nennen Philo und Josephus auch die Schrifterklärer oft „Propheten" (s. auch Trg. Jes. 9, 14. 28, 7. B. Batra 12a), insofern sie ja die Propheten, die sich ebenfalls mit dem Ausbau der Schrift beschäftigt (Chr. II, 13, 22. 24, 27), ersetzt haben, und auch die Aussprüche Salomo's werden prophetische genannt, nicht nur da, wie im Spruchbuche, wo er die Einsicht in das richtige Thun lehrt (w. u. Cap. VI), sondern auch in Stellen, wie in Kohelet, wo sein „eigener, reflectirender Geist" (Tosifta Jadajim II, 6. Talm. Meg. 7a) sich erst durch Zweifel hindurch zu der Erkenntniß des absoluten Wahren emporzuringen sucht. In dieser, wie wir glauben richtigen, Auffassung kann uns eine Stelle (Talm. Meg. 14a s. auch 7b), welche Salomo eine Art prophetischer Begabung zuschreibt (vgl. More Neb. II 45), sowie das Targum, welches den Satz: „und er sprach über die Bäume von der Zeder bis zum Ysop" (1 K. 4, 33) von einem wirklichen Weissagen Salomo's über die spätern Könige des Hauses David versteht, nicht irre machen, vielmehr halten wir uns an die richtige Definition, die auch Meiri dem bei Salomo angewandten Ausdruck התנבא gibt: לא שיקרא נביא ולא נמצא בדבריו הגדת עתידות כלל אבל דבריו ומוסריו מדרך השפעת שפע חכמה כדרך כל חכם שלם, was in ähnlicher Weise Dukes (Introduction hist. et litt. aux Proverbes S. 41 der Cahn'schen franz. Bibelausgabe) durch die Worte ausdrückt: »Ce mot (התנבא) est employé ici dans le sens de parler en général et non avec la signification de prophétiser comme dans le Targum

sich damit beschäftigt, nicht die Bahnen verlassen hat, in welche die Verhältnisse sie einmal gebracht hatten. Diese bestanden, wie schon oben dargelegt, in der freien Anwendung des biblischen Lehrstoffes und seiner exegetischen Verwerthung, sei es zu dem Zwecke, um den religiösen, die Gesetzesausführung normirenden Bestimmungen Halt und Festigkeit zu geben, sei es um für die Bedürfnisse der Zeit und die in ihr erkannten religiösen Wahrheiten und sittlichen Grundsätze die Beglaubigung aus dem vielgestaltigen,[22]) göttlichen Worte zu holen. Das ist die Basis der altrabb. Schriftauslegung, wie sie uns von den ältesten bis zum jüngsten Midrasch herab in zahllosen Beispielen in gleicher Weise entgegentritt. Die verschiedenen Namen der Midraschim bezeichnen demnach keine verschiedene Richtung in der Auslegung, sondern einfach Werke, die durch die Zeit ihrer Entstehung, oder, auch inhaltlich, durch ihren theils vorwiegend halachischen (wie Sifra) oder haggadischen Charakter (Sifre, Mechilta) geschieden sind; in der erklärenden Auffassung des biblischen Textes aber ist es **ein** Geist und **ein** Sinn, der sich durch das ganze reiche, viele Jahrhunderte umfassende, Material des rabbinischen Schriftthums hindurchzieht.

Wenn deshalb hier überhaupt eine Unterscheidung zulässig wäre, so ist es gerade diejenige, die gewöhnlich nicht

Koh. I, 1 . . ., wie ja in der That das Trg. selbst den Ausdruck נביא oft mit ספריא wiedergibt (s. Joel Löwe Einl. z. d. Ps.), und wir begreifen wirklich nicht, wie Schiffer (d. B. Kohelet S. 110) so etwas Einfaches übersehen konnte. Vgl. Fürst, der Kanon S. 10 u. 50 u. s. auch w. u. Cap. 1 Anm. 11.

[22]) מ"ט פנים, jer. Talm. Sanhedr. IV, 2. Maßech. Soferim XVI, 6. Midr. r. z. Hohl 2, 4. Tanchuma Anf. Bamidbar. Auch das Trg. z. Hohl. 1, 11 spricht von „den 49 Arten der Gesetzauslegung,“ wozu Salfeld (d. Hohel. S. 8 Anm.) irrthümlicherweise Sanhedr. 99a als Quelle angibt. Vgl. noch Erubin 13b und 21b, Sanhedr. 17a, Taamid 32b. Von den 50 Pfaden der Erkenntniß habe selbst Moses nur die 49 erreichbaren erklommen — lautet ein dem erstern entsprechender Ausspruch der Rabbinen Rosch Hasch. 21a; Nedarim 38a.

gemacht wird, nämlich, daß man die Stellung der einzelnen Lehrer, die sich mehr oder weniger an den dogmatisch überlieferten Standpunkt halten (s. w. u. Kap. 1 Anm. 2), untersucht, oder auch die einzelnen Werke nach ihrem babylonischen oder palästinäischen Ursprunge auf eine etwa in ihnen hervortretende verschiedentliche Auffassung der einzelnen Bücher der heil. Schrift prüft. Schon der Talmud schreibt, wie oben gezeigt, den palästinäischen Gelehrten größere grammatische Genauigkeit zu, und auch in der homiletischen Anwendung herrscht hier insofern ein gewisser Unterschied vor, als bei ersteren das Nomodidactische,[23]) bei letzteren mehr die nationale Sage in der Auslegung überwiegt[24];) eine Unterscheidung jedoch, die von den einzelnen Midraschwerken ausgeht und hierin eine verschiedenartige Auffassung entdecken will, ist eine verfehlte und falsche, weil die gesammte haggadische Thätigkeit von dem mischnisch-talmudischen bis zum geonäischen Zeitalter im Großen und Ganzen von einem einzigen Prinzip beherrscht, aus einem einzigen Grundgesetz, das von Religion und Geschichte bedingt war, resultirt. Nur die Form (die Sprache, Anordnung, Vortragsweise) trägt die Merkmale der Zeit und der Heimath, die sie hervorgebracht, an sich, nicht aber der Inhalt. Dieser besteht gleichmäßig in der freien Anwendung und allegorischen Auslegung des Schriftverses, wie sie, über ein Jahrtausend hindurch, sowohl bei den Juden, als bei den Griechen, Syrern und Christen in der Behandlung des Schrifttextes herrschend war.[25]) Erst das Aufblühen der arabisch-

---

[23]) Vgl. Josephus, B. Jud.. II, 8, 14. Antiquit. XVII, 2, 4. s. auch das Schlußwort im prooem. dazu.

[24]) In den alexandrinischen Schriftwerken ist wieder das philosophisch-speculative Verfahren in der Auslegung deutlich bemerkbar. (Vgl. Philo de Josepho ed. Mang. II, 46.) Kurz die verschiedene Geistesrichtung hatte immer eine verschiedenartige Auffassung und Auslegung des Schriftwortes zur Folge.

[25]) Zunz in seinem für die geschichtliche Behandlung der Midraschliter. grundlegenden Werke „die gottesdienstl. Vorträge de r Juden" (Berl. 1832) hat zwar den unterscheidenden Charakter der einz elnen Midrasch-

spanischen Grammatiker bezeichnet hier einen Wendepunkt, und hier erst ist die Linie zwischen haggadischer und grammatischer Exegese zu ziehen.

Außerdem wüßten wir gar nicht, bei welchem Midraschwerke wir die Grenze zwischen älterer und jüngerer Haggada ziehen sollten. Denn es stehen zwar Mechilta, Sifra, Sifre und Peßikta rücksichtlich der Zeit ihrer Abfassung den späteren gleichartigen Literaturwerken voraus: allein auch im Talmud und in den im nachtalmudischen Zeitalter allmählich entstandenen Midraschsammlungen kommen Haggadas vor, die um viele Jahrhunderte älter, als die Zeit ihrer Zusammenstellung, und noch die in der geonäischen Epoche entstandenen Midraschwerke enthalten literarische Spuren, die uns in die älteste Zeit haggadischer Schriftauslegung zurückführen. Auch das erst gegen das Ende des 12. Jahrhunderts entstandene große Midrasch-Sammelwerk „Jalkut Schimeoni" trägt diesen traditionellen Charakter, indem fast alle darin aufgeführten Haggadas älteren Targumim und Midraschwerken entlehnt sind, wenn wir auch nicht immer die Quelle kennen, aus der sie gezogen.[26]) Finden sich ja auch in viel spätern Werken Beziehungen auf Haggadas, deren Ursprung uns unbekannt, und die wahrscheinlich ebenfalls ganz alten Midraschwerken entlehnt sind.[27]) Es ist hier also unmöglich eine bestimmte

Sammlungen nach der Zeit und dem Orte ihres Entstehens mit tiefem Scharfsinn erkannt und betont, kommt aber zum Schlusse (c. 19) ebenfalls zu dem Resultate, daß jene Unterscheidung nur in äußerlichen Merkmalen (in Sprache, Form und Vortrag), nicht aber innerlich an der Art der Auslegung zu erkennen sei. Diese sei sich hier immer ziemlich gleich geblieben.

[26]) Zur Bekräftigung des hier Behaupteten sei auf Zunz G. V. S. 97, 129, 172, 285, 297 und 321 nachdrücklichst hingewiesen. Einer chronologischen Eintheilung, meint auch Steinschneider (Polem. und apologetische Literat. in arab. Sprache S. 244), widerstrebt jenes Literaturgebiet, welches wir im engern Sinne als Midrasch bezeichnen. Denn es läßt sich nur im Großen und Ganzen gewissen Perioden zuweisen.

[27]) Mit Recht behauptet Dukes (Beiträge S. 91), daß auch der berühmte Ausspruch: חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא „die Frommen aller Völker haben Theil am zukünftigen Leben," aus einem

historische Aufeinanderfolge dadurch unterscheiden zu wollen, indem man Dasjenige als ältere Haggada hinstellt, was in den früher entstandenen Literaturwerken Aufnahme gefunden, dagegen alles Das mit jung bezeichnet, was die später entstandenen Schriften enthalten, vielmehr muß es hier Aufgabe jedes die midraschische Literatur[28]) behandelnden Autors sein, bei jeder einzelnen Ueberlieferung, die jene Schriften ihm bieten und welche er für seine Zwecke verwerthen will, mehr aus dem Inhalte, als aus der Quelle, aus der er sie geschöpft, seine Schlußfolgerungen über Alter und literarischen

---

ältern Midraschwerke stammen muß, sonst würde Maimonides (Iggeret. Vened. 1545. S. 8 und Anf. Chelek) und Joseph Albo (Ikkarim I. c. 25) ihn nicht als so bekannt citiren. Inhaltlich befindet er sich auch in der Toßifta, Sanhedrin 13,2 (ed. Zuckermandl S. 434). Auch die von Saadia zu I. M. 15, 10 erwähnte Tradition, war wohl in einem alten Midrasch vorhanden, wie Lippmann im Sefat Jether d. Ibn Esra Nr. 7 richtig vermuthet. — Auch wir konnten einzelne von Raschi und Meiri in dem Comm. zu den Sprüchen citirten Midraschstellen nicht finden. So behauptet letzterer, die Rabbinen (רז"ל) hätten für אולת im Satze Spr. 14, 24 לוית gelesen, welche LA. wohl bei den LXX, nicht aber im Midrasch zu finden. Eine Verwechselung ist es wohl, wenn er behauptet, die Midraschlehrer hätten das ראשית Spr. 1,7 mit תרומה erklärt, oder daß sie ihren Ausspruch אין דורשין במעשה בראשית an Spr. 25,27 geknüpft, was sie aber zu V. 2 u. 15 deff. Cap. gethan. Aehnlich ungenau muß es sein, wenn er zu 27,14 sagt: רז"ל דרשוה על הנותן שלום לחבירו קודם שיתפלל; denn dieses wird von den Rabbinen aus einem andern Satz (Berachot 14a) deducirt, und dieser Vers auf ganz Anderes bezogen (Erachin 16; Ber. rabba c. 20). — Unbekannt ist uns auch die Quelle der von Raschi zu 19,7 u. zu 26,10 citirten Midraschim geblieben. Vgl. dazu Zunz, G. V. S. 237 Anm. Die zu Cap. 17,1 von Raschi citirte Haggada lautet im Tanchuma (בלק) gerade umgekehrt, während der von ihm zu 3,30 citirte Ausspruch, in Peßachim 113b in Anlehnung an 8,13, worauf er passend, gelehrt wird. Seine Ausführungen zu 5,9. 17,9. 18,26. 27,16 halten wir ebenfalls für aus haggadischen Schriften genommene Paraphrasen.

[28]) Unter diesem Ausdrucke verstehen wir, dem talmudischen Sprachgebrauche gemäß (vgl. die Note R. Hirsch Chajes' zu Erubin 18), auch die Haggadas der Talmuden. Midrasch bezeichnet übrigens „Studium" (Abot 1,17) und wird auch von dem Studium der Halacha gebraucht. (Vgl. Zunz, G. V. S. 43 Anm.)

2

Werth zu ziehen. Neuere Gelehrte sind diesem Grundsatze in ihren wissenschaftlichen Arbeiten bereits gefolgt[29]) und ihm folgt auch die Darstellung in der vorliegenden Schrift, in welcher der Inhalt der gesammten midraschischen Literatur, von der Mischna bis zum Jalkut (mit Ausschluß der kleinern und offenbar spätern Midraschim, wie Abba Gorion, Essa, Tadsche, Abchir, Jalkut Chadasch u. a.) mit kritischer Auswahl benutzt und als Auslegung der „Rabbinen", unter welchen in dieser Schrift nur die Weisen des Talmud und Midrasch gemeint sind, verwerthet worden sind.

Ich hoffe, daß es mir gelungen ist, meinen Gegenstand richtig aufzufassen und darzustellen und damit — wenn auch keine speciell neuen Gesichtspunkte in der Auslegung des Salomonischen Spruchbuches aufgefunden — einen Beitrag zur bessern Würdigung der talmudisch-midraschischen Exegese geliefert zu haben. Sicher würde die Erkenntniß von dem Werthe jenes unbeachteten Gebiets auch für die moderne Schriftauslegung sich zu immer größerer Anerkennung erheben, wenn gründlichere Beobachtung und schärfere Aufmerksamkeit, die hier gebotenen Anfänge verfolgend, mit Eifer und Verständniß ein solches Ziel anbahnen würden.

[29]) So unter andern Ferdinand Weber in der Form und Anlage seines „System der altsynag. paläst. Theologie" (Leipzig 1880). Schon ältere, wie de Wette, Hävernick u. a. behandeln die Geschichte der Auslegung von den Zeiten der Makkabäer bis zu den spanischen Grammatikern im 10. Jahrhundert als eine sich darin im Großen und Ganzen gleichbleibende Periode.

Erster Theil.

Enthält die Ueberlieferungen der Weisen des Talmud und Midrasch über Verfasser, Sammlung, Eintheilung, Namen, Inhalt und Charakter des Salomonischen Spruchbuches.

Erstes Kapitel.

Vom Verfasser der Sprüche.

1. „Die meisten Kritiker“ — so schreibt Schleiden in seiner Schrift über die Bedeutung der Juden für Erhaltung der Wissenschaften[1]) — „glauben, die sogenannte Bibelkritik sei ihre Sache und ein Product der neuern Zeit; wenn sie jedoch fünfzehn Jahrhunderte in der Geschichte zurückgehen, so kommen sie der Wiege dieser Wissenschaft schon etwas näher. In der Mitte des dritten Jahrhunderts entschied R. Simon b. Lakisch: Hiob habe nie gelebt, sondern sei das Product einer sinnigen Dichtung, und die Engelnamen seien von den Juden im Exil einem fremden Volke entlehnt.“ — Wiewohl nun Schleiden als Beweis für die Thatsache, daß auch die ältesten Rabbinen schon selbstständige Bibelkritik getrieben, noch zahlreiche andere Beispiele hätte anführen können,[2]) so ist doch das von ihm gewählte eines der be-

---

[1]) 2. Aufl. Leipzig 1877. S. 15.

[2]) Sie waren z. B. die ersten, welche auf den Wechsel des Gottesnamen ה׳ und אלהים in der Erzählung der Schöpfungsgeschichte (Bereschit r. zu Genes. 2,4) und dann wieder auf den ersten Wechsel dieser Bezeichnungen mit ה׳ צבאות (I. S. 1,11. Berachot 31b, s. die Bem. Edeles das.) hingewiesen, wenn auch nicht zu oberflächlicher Hypothesenmacherei benützt haben. Desgleichen waren sie die ersten, welche das Vorhandensein einzelner nichtjesaianischer Bestandtheile im Buche Jesaia erkannt haben (Wajikra r. c. 6. Jalk. Jes. c. 8), und dergleichen mehr. Vergl. oben die Nachweise in den Vorbemerkungen Anm. 1.

zeichnendsten dieser Art. Denn nicht die von ihm angeführte Behauptung R. Simon b. Lakisch's allein, sondern die gesammten überlieferten Aeußerungen der Rabbinen gerade über dieses Buch lassen uns einen Blick in die unbefangene, vorurtheilsfreie Art, mit der diese Gelehrten auch an die Prüfung biblischer Stoffe gegangen, thun. Denn fast gibt es keine Ansicht über den Ursprung und das Entstehen dieses Buches, die in dem Streite der Bibelforscher darüber hervorgetreten, welche nicht schon bei ihnen ihren Vertreter fände. Von Denjenigen angefangen, die den Verfasser desselben unter den Zelten vormosaischer Väter gesucht,[3]) bis auf Diejenigen, die ihn in den Kreis der von Jerusalem Ausgewanderten versetzen,[4]) — sie alle finden in den Ansichten der Rabbinen ihre Stütze. Ja auch Diejenigen, die den Verfasser des Buches einen alten Araber,[5]) einen Genossen Jethros',[6]) einen Zeitgenossen Moses',[7]) nennen — sie alle können ihre diesbezügliche Ansicht an die der Rabbinen lehnen.[8])

---

[3]) Carpzov, Introductio etc. p. 53. Eichhorn §. 631. Michaelis, Jahn u. v. a.

[4]) Grotius, Gesenius, Hartmann, Vatke u. a. —

[5]) Bridel, Gerh., Calov; vgl. auch Hieronym. praef. in Dan.

[6]) Lee, Herder u. a.

[7]) Michael. notae uberr. in libr. Jobi 11 f.

[8]) Talm. Jerusch. Sota V, 8 אימתי היה איוב רשב"ל בשם בר קפרא בימי אברהם . . . ר' לוי אמר בימי השבטים. ר' ישמעאל אומר מעבדי פרעה. ר' יוסי בר יהודה אומר בימי שפוט השופטים. ר"ש בר נחמן בשם ר' יונתן בימי מלכות שבא. ר' נתן אומר בימי כשדים. ר' יהושע בן קרחה אומר בימי אחשורוש. ר' יהושע ב"ל אומר מעולי גולה. ר' שמעון בן לקיש אומר איוב לא היה ולא עתיד להיות . . . . Vgl. damit b. B. Batra 15a, Beresch. r. Ende c. 26 u. 27, Jalk. Auf. Job. In der babyl. Gemara heißt es: איוב לא היה ולא נברא אלא (ל)משל היה, welchen Ausspruch R. Hai Gaon durch Annahme der in Paranthese beigefügten Lesart so auslegen zu können glaubt: Ijob wäre zu nichts Anderem, als zum Muster und Vorbild der Menschheit da gewesen (mitgeth. von R. Josua ibn Schoeib in seinen דרשות, Krakau 1570. S. 77); der Ausspruch jedoch in der Form und in dem Zusammenhange, wie ihn die jerus. Gemara mittheilt, läßt diese Deutung nicht zu.

Beweist uns nun die angeführte Stelle, daß es durchaus nicht zu den dogmatischen Voraussetzungen der Gelehrten des Talmud gehört, jeder kritischen Analyse, welche den Inhalt der heiligen Schrift nach seinem sprachlichen und geschichtlichen Zusammenhang untersuchen und begreifen lehrt, zu widerstreben,[9]) so werden wir auch ihre Behauptung, unser ganzes Spruchbuch sei, wie es der Gesammttitel und die Aufschrift der einzelnen Theile[10]) besagt, echt salomonisch, als frei von jeder „dogmatischen Befangenheit und altsynagogalen Beschränktheit" — ein Vorwurf, den neuere Kritiker so oft gegen ihre Aussprüche erheben — gethan, zu begreifen und aufzufassen haben. In der That, will man sich nicht durchaus zur Maxime der modernen Kritik, als wären die den Büchern der hl. Schrift gesetzten Aufschriften nicht zur Verdeutlichung, sondern zur Undeutlichmachung beigefügt, bekennen, und will man nicht durchaus die Ordner des national-israelitischen Schriftthums[11]) zu Falschmünzern

---

[9]) Nur für jene falsche Kritik, welche in selbstgefälliger Willkür Alles leugnet, was sie nicht begreift, ändert, was ihr nicht paßt, nur für eine solche bieten ihre Schriften keine Anhaltspunkte dar; dagegen findet diejenige Kritik, die nicht im Voraus mit negativen Resultaten kommt, sondern vorsichtig prüfend an das durch Jahrtausende Beglaubigte herantritt und lieber der Tradition vertraut, als durch unsicheres Endurtheil sie umzustoßen, so manchen Fingerzeig in ihren verhüllt geäußerten Untersuchungen und Erwägungen vor. Vergl. Krochmal, More Nebuche ha-Seman port. 14.

[10]) C. 1,1. 10,1. 25,1. Zur Erklärung dieser wiederholten Aufschriften s. w. u.

[11]) Zu diesen zählen wir auch die Sprüche Salomo's, weil der Geist der in ihnen niedergelegten Lehren nur aus dem Boden der israelitischen Nationalität, in welcher die geoffenbarte Wahrheit in das Selbstbewußtsein aufgenommen und ebenso sehr zum Objecte des Denkens und Erkennens, als zum Motive des Wollens und Handelns gemacht worden, hervorgehen konnten (Keil, hist. krit. Einl. S. 347), wiewohl die Jetztzeit in ihnen die Grundlage der allgemein menschlichen Moralität ehrt. Wir wollen als Beweis hierfür, daß es der Geist des geoffenbarten Gesetzes ist, der in den Sprüchen hindurchleuchtet, nicht auf Spr. 3,9. 11,1. 20,10. 24,23. 28,21, die ein lautes Echo einzelner gesetzlicher Vorschriften sind (Exod. 23,19. 34,26. Num. 15,20. Deut. 18,4. 26,10. 5,13. 1,17.

stempeln: — ein triftiger Grund, das salomonische Spruchbuch von dem Namen Desjenigen loszulösen, den die Ueberlieferung als dessen Verfasser nennt, liegt nicht vor. Denn nicht allein hat die Aufschrift hier das geschichtliche Zeugniß für sich, wonach die Spruchdichtung ein besonders viel gepflegter Zweig der dem Wissen und der Kunst zugewandten Geistesthätigkeit Königs Salomo gewesen sein soll, welche Ueberlieferung deutlich besagt, daß er auf dem Gebiete der Spruchdichtung nicht blos „die keimenden Triebe seiner Zeit geweckt," daß er vielmehr selbst darin in ausgedehntestem Maße productiv schaffend gewesen, sondern auch der gesammte Inhalt der drei Theile unseres Buches trägt die Spuren jener Zeit und der in ihr herrschenden sittlich-religiösen Anschauungen deutlich an sich.

Zwar stehen der Annahme, daß der gesammte Inhalt dieses Spruchbuches die Frucht der dem Könige Salomo zugeschriebenen Spruchdichtung sei, einzelne, nicht ungewichtige Bedenken entgegen, und die Rabbinen des Talmuds und Midrasch haben diese auch nicht übersehen. Das geschichtliche

16,19. 25,13) verweisen, sondern an die dem Gesetze nachgebildeten Sprüche über die Schonung des Feindes (vgl. II. M. 23,5 mit Spr. 21,22. 24,17. 25,21) erinnern, die weit von dem entfernt sind, was dem sittlich gebildetsten Geiste der Alten befreundet gewesen. „*Τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιεῖν, τοὺς δ'εχθροὺς κακῶς*", oder mit andern Worten: si quis vero laeserit, multandum simile jure — so lautet das Bekenntniß der Liebespflichten, die selbst die höhere Ausbildung des Geistes im Alterthum erzeugt (Socrat in Xen. Mem. II, 6, 35. Phädr. Fab. I. 26); höher geht jedoch die sittliche Anforderung in den Sprüchen Salomo's, weil sie aus den im mosaischen Gesetze niedergelegten Morallehren entspringt. Vergl. noch Matth. 5,43 und Spinoza, Tract. theol. polit. XIX,29, der den Ausspruch fälschlich Moses zuschreibt und siehe Raschi zu Jes. 15,5. 21,3). Mit Recht sieht darum auch Hitzig (Einl. S. XII) in den Sprüchen Salomo's, im Unterschiede zu den Sprüchen anderer Völker, „das Erheben derselben von der Allgemeinheit des Gedankens zur religiösen Weihe, der allgemeinen Theorie zur Zucht und Besserung des Lebens. Allenthalben athmet in ihnen der Geist des Gesetzes durch, und das ganze Gebiet der practischen Lebenserfahrungen wird unter religiös-didactische Behandlung gestellt."

Zeugniß[12]) spricht nämlich von dreitausend Sprüchen und tausend und fünf Liedern, die der weise König verfaßt, welche bestimmte Angabe, zumal aus einer Zeit, in der die historische Ueberlieferung sich noch auf schriftliche Zeugnisse zu stützen scheint, nicht bezweifelt werden kann; demnach kann ja unser Buch, das noch nicht 800 oder höchstens 915 [13]) Verse enthalte, nicht jene dem Könige Salomo nachgerühmte Spruchdichtung sein, zumal uns ja auch von seinen Liedern, worin er an Fruchtbarkeit seinen Vater übertroffen haben soll, fast keines erhalten geblieben; es wäre denn, wir wollten in der breiten Entwickelung der verschiedensten Dichtungsarten, in welcher die Gnomenpoesie sich äußert, auch Spuren jener Lieder erkennen.[14]) Dann bliebe aber die geringe Anzahl der in dem Spruchbuche enthaltenen poetischen Erzeugnisse gegenüber den Angaben im Buche der Könige umso auffälliger, worüber die Vermuthung, unsere Spruchsammlang sei vielleicht nur ein beliebiger Auszug jener größern, etwa eine Auswahl derjenigen Sprüche, die dem religiös-moralischen Gebiete angehören, mit Ausschluß der die Naturwissenschaft berührenden[15]), nicht hinweghilft, weil sich die Ordner und Sammler dieses Buches, bei der hohen Meinung, die sie von dessen Inhalt hatten, die Freiheit nicht verstattet haben würden, ihrer Vorliebe gemäß dem in heiliger Begeisterung gegebenen Inhalte etwas hinzuzufügen oder hinwegzunehmen.[16]) Ohne diese

---

[12]) I. Buch der Könige 5,12.

[13]) Die Angabe ist etwas schwankend. In der Peßikta c. 14, Rabba (aus Tanchuma) IV. M. c. 19, Midr. Koh. c. 104, Jalk. zu d. B. d. Könige 5,12 (Nr. 178) und in einem Citat bei Kimchi das. heißt es: אמר רב שמואל בר נחמני חזרנו על כל המקראות (ספר משלי) ולא מצאנו שהתנבא שלמה אלא קרוב לשמנה מאות פסוקים אלא מלמד שכל פסוק ופסוק יש בו ב׳ וג׳ טעמים. Dagegen hat der Midrasch zu Hohel. c. 1 für 800 die Zahl: 915 Verse; soviel zählt auch die Massora.

[14]) Midr. a. a. O. ויהי שירו חמשה ואלף — שירו של משל.

[15]) So Keil in Häbernicks Einl. III. S. 425 und auch schon Levi b. Gerson im Commentar zu den Büch. d. Könige.

[16]) Dieses unsere Auffassung jener räthselhaften, von Raschi und R. Samuel Edeles verschiedentlich erklärten Stelle im b. Talm. Meg. 7a:

Annahme aber gibt selbst die Hinzuziehung des Hoheliedes und des Buches Kohelet nicht die behauptete Anzahl von Sprüchen und Liedern — das ist die erste Frage, die sich die Rabbinen in ihrer diesbezüglichen Untersuchung gestellt haben.

Mehr aber noch als die Zahl mußte der ethische, streng moralische Gehalt der in dem Spruchbuche niedergelegten Sentenzen und Lehren die Rabbinen zu so mancher Erwägung über die Autorschaft Salomo's bestimmen. Denn zwar steht die Persönlichkeit des Königs im Lichtschmucke des gottbegnadeten Weisen; wohl nennt ihn die Schrift selbst „den Freund und Liebling Gottes", aber wie sie es nicht verhehlen mag, daß das Herz dieses anfangs gottergebenen Königs in spätern Tagen, durch den Einfluß seiner fremdländischen Umgebung, dem Götzendienst zugewandt worden, [17])

תניא ר"ש בן מנסיא אומר שיר השירים מטמא את הידים מפני שנאמרה ברוח הקדש קהלת אינו מטמא את הידים מפני שהיא מחכמתו של שלמה. אמרו לו וכי זה בלבד אמר והלא כבר נאמר וידבר שלשת אלפים משל וגו׳ ואומר אל תוסף על דבריו. מאי ואומר וכי תימא מימר טובא אמר דבעי איכתב ודאיבעי לא איכתב. תא שמע אל תוסף על דבריו. Die geschichtliche Stelle I. K. V, 12 spricht nur von „Sprüchen und Liedern", die der weise König durch göttliche Eingebung verfaßt; von jener speculativen Forschung, wie sie im Buche Kohelet hervortritt, ist dort nicht die Rede, demnach ist diese ein Product seines eigenen Nachdenkens und kann nicht gleiche Heiligkeit mit jenen beanspruchen; worauf jedoch die Chachamim erwiedern, daß nach dem Berichte im Buche der Könige auch dem Hoheliede (und den Sprüchen) höherer Ursprung abgesprochen werden könnte, da es doch zweifelhaft, ob dieses vorhandene Lied ein Rest der ihm daselbst zugeschriebenen, in göttlicher Eingebung abgefaßten zahlreichen sei, weil doch nicht anzunehmen, die Ordner und Sammler hätten entgegen dem Gebote אל תוסף (in dem auch die Kehrseite enthalten) nach ihrem Belieben ausgeschieden und abgesondert. Ist aber das Hohelied und das Buch der Sprüche, wiewohl ihr Inhalt nicht bestimmt die historische Ueberlieferung I. K. 5,12 für sich hat, heilig, so muß es auch das Buch Kohelet sein. (Unsere Erklärung nimmt hinter dem Worte משל ein וגו׳ an, was nach Toßafot oft im Talm. zu ergänzen); das Buch משלי, dessen Heiligkeit an wenigsten in Frage stand, ist deshalb nicht besonders hervorgekehrt, war aber in der Frage der Chachamim וכי זו בלבד אמר mitinbegriffen).

[17]) I. K. 9,16 f. 26. 10,22. u. f.

ebensowenig konnten jene die Thatsache hinwegschaffen, daß König Salomo durch die von ihm theils herbeigeführten, theils zugelassenen Sitten, den Aufwand gemehrt, den Luxus gesteigert und heidnische Bräuche gefördert hatte und sich somit, sowohl gegen die Gesetze der Schrift, als auch gegen die der eigenen Weisheitslehren schwer vergangen habe.[18]) Wenn aber in seinen Lehren nicht der geistige Ausdruck seines eigenen Lebens zu finden, wenn vielmehr der Gleichklang zwischen ersteren und letzterem so arg gestört erscheint: so mußte man dafür eine Erklärung geben.[19]) In der That widmen die Weisen im Midrasch dieser schwierigen Frage eine ausführliche Auseinandersetzung. Viel=

---

[18]) j. Talm. Sanhedr. II,6: והמלך שלמה אהב נשים נכריות ר"ש בן יוחי אמר אהב ממש לזנות ר"י אומר . . . Babli das. 21b: שתי מקראות נכשל בהם גדול העולם. Midr. zu Spr. 30,1: למה נקרא שמו אגר בן יקה שאגר את התורה והקיאה. Vgl. noch Midr. r. II. M. c. 6; IV M. c. 4 u. 10. Kohelet r. c. 1. — Meîri zu Spr. 7,7: ונלכד הוא עצמו בשחיתת זאת המחשבה u. s. w. Ein verhüllter Tadel über die Pracht seines Hofhaltes leuchtet in der Bamidbar rabba c. 21 an Sprüche 13,25 geknüpften Betrachtung deutlich durch. Ebenso glauben wir unter der Hülle jener sinnigen Legende „Salomo und die Ameisen" (Midr. Wajoscha an der in Anm. 23 angegebenen Stelle, s. auch Hammer, Rosenöl, I, 147), in welcher eine Ameise ihren Genossinnen vor dem heranrückenden König Salomo zuruft: „Begebt Euch in Eure Wohnungen, Ameisen! daß Euch Salomo und sein Heer nicht zertrete" — einen in fabulistischer Umkleidung mißbilligenden Ausdruck über den durch Salomo herbeigeführten Aufwand im Heer und Kriegswesen, gegen welchen die Propheten stets geeifert, erblicken zu können.

[19]) Zu diesem Zwecke dienten die Aussprüche: כל האומר דוד חטא, שלמה חטא אינו אלא טועה (Sabb. 56b; vgl. auch Sanhedr. 91b; Abod. S. 4b). Auch spätere Ausleger (Abravanel, Heidegger, Justi in Eichhorns Repert. XXI, S. 120, Vatke in s. Buche die Relig. d. a. T. S. 309, Gramberg in d. Religionsid. I. 502 u. a.) haben die Versündigung Davids und Salomo's so unerklärlich gefunden, daß einige sie für psychologisch unmöglich, andere nur schwer begreiflich finden. Der citirte Ausspruch der Rabb. bedarf demnach der freien Auslegung R. Hirsch Chajes' (Mebo ha=Talmud Absch. 17) nicht. Sonst (Joma 66b, Sanhedr. 104b) verheimlicht der Talmud deren Namen, wenn von ihren Vergehen die Rede.

leicht — so heißt es unter Anderem daselbst — hat er jene erhabenen Sittensprüche in seiner Jugend verfaßt, als sein Herz noch ganz seinem himmlischen Vater zugewandt war; wahrscheinlicher — meint ein anderer — ist es jedoch, daß er sie in seinem Alter gesprochen, da in ihnen die Erfahrung und Lebensweisheit des gereiften Mannes sich kundgeben, dann hat aber, wie R. Josua b. Levi meint, die göttliche Gnade den nach Weisheit strebenden König trotz seiner Vergehungen jenen Schatz religiös-sittlicher Wahrheiten finden lassen, von welchen uns das Spruchbuch so laute Kunde giebt.[20])

War aber bei den Sprüchen, welche das sittlich-moralische Leben betreffen, die Frage, wie man mit ihnen das Verhalten des Königs am Ende seiner Jahre versöhnt, eine von den Rabbinen wohl beachtete; so mußte auch bei den andern, in denen die Wahrnehmungen des vielgestaltigen physischen und intellectuellen Lebens niedergelegt und die Erscheinungen desselben in der breitesten Entwickelung, wie sie nur das Resultat vieljähriger, selbstgemachter Beobachtung zu sein pflegen, in kurzen Sätzen zusammengefaßt sind, sich ihnen die Frage aufdrängen: wie kam König Salomo zu diesen, nur aus der Theilnahme an dem Streben und Kampfe der Einzelnen, ihren Anstrengungen und Bedürfnissen zu gewinnenden Lehrsätzen über die verschiedenartigsten Verhältnisse des Lebens?[21])

---

[20]) Midr. r. z. Hohl. c. 1: תני ר׳ חיי רק לעת זקנותו שרתה עליו רוה״ק ואמר ג׳ ספרים הללו; dagegen behauptet R. Jonathan, daß, wie der Inhalt des Hoheliedes dem Liebesfrühling des Jünglings entspreche, so der der Sprüche der Lebensweisheit des gereiften Mannes; da König Salomo aber gerade in dieser Altersstufe den Einflüssen seiner heidnischen Frauen nachzugeben angefangen hatte, so erklärt R. Josua b. Levi sich die Abfassung jenes hoheitsvollen Spruchbuches durch: מה אביו נמחלו לו כל עוונותיו אף זה כיוצא בו ולא עוד אלא ששרתה עליו רוה״ק ואמר שלשה ספרים הללו. Der Verf. des Midrasch-Commentars ידי משה, der den oben dargelegten Ideengang des Midrasch nicht erkannt, frägt deshalb verwundert: וקשה מה ענין זה שנמחלו עוונותיו ואמר ג׳ ספרים. Offenbar will der Midrasch in der ganzen Erörterung den Widerspruch zwischen Lehre und Leben dieses Königs lösen.

[21]) Midrasch Anf. Kohelet: ונתתי את לבי לדרוש ולתור בחכמה

Hatte er jemals das Brod der Armuth genossen, daß er sich über dasselbe so bestimmt und wahr äußern konnte? Hat er je die harten Versuchungen des Lebens erfahren, daß er um das Fernhalten derselben zu bitten brauchte?[22]) Die Sage glaubt dieses bejahen zu können und nimmt auch von einzelnen solcher Sprüche an, daß sie aus der unmittelbaren Erfahrung des eigenen Lebens geflossen seien;[23]) während andere Lehrer glauben, daß der für die Mannigfaltigkeit der Natur und des Volkslebens so rege königliche Sinn hier durch die Chochma weitern Volkskreisen nur Das gezeichnet, was der gesunde Menschenverstand allezeit gefunden, und was der seine durch die ihm von Gott verliehene Macht, um so mehr hat finden müssen. Jede Erfahrungs-Erkenntniß erweitert sich, je tiefer man in das Innere des gesellschaftlichen Lebens dringt; die Erkenntniß aber, die von Religion und Gesetz ausgeht und zu ihnen wieder zurückführt, ist die Frucht, welche

---

לא בדברי תורה בלבד היה שלמה ת״ר אלא על כל אשר נעשה תחת השמש האיך ממתקין את החרדל ואת התורמסין . . . Ueber die hier gebrauchte Redensart „vom Verständniß, Senf und Feigenbohnen zu versüßen", für: er habe die weitreichendste Erfahrung besessen, vgl. Jellinek, Bet ha-Midrasch V. S. LIII. Vgl. noch Jalk. I. Nr 269.

[22]) Midrasch zu Spr. 30,8: ראש ועושר אל תתן לי . . . פן אשבע וכחשתי ופן אורש וגנבתי — וכי עלתה על שלמה להיות גונב או דובר שקרים (מפני עניות) אלא שנתן חכמה לדורות.

[23]) Midr. zu Spr. 15,18: טוב ארוחת ירק ואהבה שם — בשעה שירד שלמה ממלכותו והיה מחזיר על הפתחים פגע בו אדם . . כיון שחזר למלכותו התנבא בחכמה על זה טוב ארוחת ירק שאכלתי אצל העני . . כך דרש ר' חיי בר אבא (vgl. dagegen Midr. Tanchuma u. Rabba IV. M. c. 26). Aus den oben dargelegten Gesichtspunkten resultirt auch der Ausspruch des Midr. zu Koh. 1,12: Salomo sei in der Zeit, als er dieses Buch verfaßte, nicht König, sondern Privatmann gewesen. — Zu der vom Midrasch behaupteten langjährigen (unfreiwilligen) Entsagung vom Throne, vgl. Gittin 68a; Sanhedr. 20b; Peßikta und Tanchuma Parasch. אחרי מות; Midrasch rabba zu IV M. c. 11; zu Hohel. III, 4; Kohelet II, 10; Rut II, 14; Trg. Kohelet I, 12. Targ. Scheni z. B. Esther. Vgl. auch Koran XXXVIII, 33—36. — Das Alter dieser Haggada rücken Rapoport (Erech Millin S. 248) und Jellinek (Bet ha-Midrasch V, S. XVI) hoch hinauf. Von dem weiten Sagenkreis, mit welchem griechische und orientalische Schriftsteller die Person des Königs

die Betrachtung des Weisen durch bloßes Nachdenken zu finden vermag. „Der Verstand des Weisen macht seinen Mund verständig, und im Aeußern desselben nimmt er immer an Erfahrung zu.“ [24])

Salomo umgeben und von denen nur vereinzelte, trümmerhafte Spuren in den talmudisch-midraschischen Schriften anzutreffen, handelt bereits Sachs in den Beiträgen zur Sprach- und Alterthumsforschung (II, S. 68). Einige andere Salomo-Sagen, zu denen seine Weisheit und Prachtliebe den Ausgangspunkt bildeten, sind im Midrasch Wajoscha (Bet ha-Midr. v. Jellinek V, S. 22 f.), Abba Gorion (das. S. 34 f. u. II S. 83 f.) und in der Geschichtensammlung des R. Nissim nachzulesen. Ueber den von einem Erfahrungssatze gebrauchten Ausdruck התנבא, s. ob. Vorb. Anm. 21.

[24]) Midr. r. z. Hohl. c. 1: ושה"כ לב חכם ישכיל פיהו ועל שפתיו יוסיף לקח מתוך שהוא מוצא ד"ת מלבו מוסיף על לקחה משלו לבו של חכם מלא חכמה מי משכיל עליו מי מורה עליו פומיה מהכים עליו פומיה מורה עליו. In gleicher Weise wirft Umbreit (Comm. d. Spr. S. LXI) auf den Einwand Vieler: woher denn Salomo die vielfachen, das Privat- und Landleben berührenden, Erfahrungen genommen? die Gegenfrage auf: woher denn die gegenwärtigen Ausleger derselben die Erfahrung zu ihrem Verständnisse nehmen, und ob sie denn erst die Erfahrenen jener Wissenschaft befragen müssen. Will man überhaupt den Worten: „der König habe von der Zeder des Libanon bis zum Ysop an der Mauer zu reden gewußt“, einen Sinn der Wahrheit lassen, so darf man diese reiche Erfahrungserkenntniß nicht nach gewöhnlichem Maßstabe der theoretisch erarbeiteten Bildung eines Gelehrten unserer Tage beurtheilen. Vgl. auch Carpzov, Introductio II. p. 159: »Idem porro ad timorem Dei cumprimis tum et ad compositos bonosque mores, maxime ad veram sapientiam a teneris inde unguiculis hinc a parentibus (Prov. IV, 3, 4. XXXI, 1), hinc a Nathane propheta et regiae juventutis moderatore (II. S. 12, 25. I. R. 1, 2) summo studio formatus, tantam a Deo precibus suis sapientiam impetravit, ut et sui omnes, et omnes aevi, laude inclutos sapientiae magistros, longe post se relinqueret intervallo (I. R. IV, 29). Quem sapientiae principatum Salomoni dum vendicat Scriptura, anxie perquam Rabbini laborant in componendo eo cum elogio Mosis, cui parem in Israele surrexisse prophetam Scriptus Dei negat (Dtn. XXXIV, 10). Geminam autem ingrediuntur viam: alteram, qua quemque in suo genere, Mosen inter prophetas, Salomonem vero inter reges sine pari excelluisse contendunt, quo Talmudistarum spectat scitum: לא קם כמשה בנביאים אבל במלכים קם; alteram, qua Salomonis praerogativam rerum naturalium civiliumque peritia incomparabili prorsus definiunt,

2. Gehen wir nach diesen allgemeinen Bemerkungen zur Prüfung der über die einzelnen Theile des Spruchbuches uns in Talmud und Midrasch erhaltenen haggadischen Aussprüche über, so werden wir finden, daß die Rabbinen in einzelnen Anwendungen, die sie den Sätzen der Sprüche gegeben, nicht immer ihrer Voraussetzung von der Einheit des Buches und seiner durchwegs salomonischen Abkunft treu geblieben sind. Da aber die gesammte rabbinische Exegese sich in haggadisches Lehrgewand kleidet, so sind auch solche Aeußerungen zur Ermittelung ihrer Ansicht betreffs Alters und Entstehens der einzelnen Theile unseres Buches zu prüfen und möglichst klarzustellen.

Was zunächst die Theile c. 10, 1—22, 17; 25, 1—30, 1 betrifft, so sind auch die meisten neuern Exegeten darüber einig, daß irgend ein berechtigter Zweifel an ihrer salomonischen Herkunft nicht vorhanden; sie sind sprachlich[25]) wie inhaltlich[26]) Salomo's vollkommen würdig. Dagegen entscheiden sich die meisten dieser Exegeten dafür, daß für den

---

sed quae in rerum divinarum cognitione ad istud, quod prophetae, et in his Moses cumprimis, tenuerunt fastigium, non ascendat, quam priori responsionem R. David Kimchi jungit«. Vgl. auch Vorbem. Anm. 21.

[25]) Wenn Ewald (Spr. S. 43), Ziegler (S. 25) u. a. eine sprachliche Verschiedenheit dieser Theile nachweisen zu können vermeint haben, so haben dagegen Keil (Hävern. Einl. III, S. 302) und auch Delitzsch (Spr. S. XXVII) behauptet, daß aus der Gemeinsamkeit des gebrauchten Sprach- und Begriffsschatzes sich leicht die Einheit des ganzen Buches, von c. 1—30, begründen ließe.

[26]) Eine Verschiedenheit der historischen Situation haben Ew., Kuen. und auch Del. in den Königssprüchen gefunden, die in der frühern Sammlung das Königthum von seiner guten (16, 12. 20, 8, 26, 28. 22, 11), dann aber, in der spätern, von seiner schlechtern Seite schildern (28, 2, 15, 16. 25, 5. 29, 2, 4, 12). Dagegen hat schon Bertheau (Spr. S. XXXI) nachgewiesen, daß in beiden Theilen auch Beziehungen auf dieselben Verhältnisse anzutreffen (vgl. 17, 8, 23. 19, 10. 20, 2. 29, 14), und daß außerdem in den Verhältnissen der salomonischen und vorsalomonischen Zeit Stoff genug vorhanden war, aus dessen Betrachtung alle jene Erfahrungssätze hervorgehen konnten.

ersten Theil c. 1, 1—10, 1 eine andere Abfassungs- und Entstehungszeit, als die des Königs Salomo anzunehmen sei. Nicht gerade die stylistische Form, noch die sprachliche Eigenthümlichkeit, sondern einzig und allein der in denselben in verschiedenen Wendungen sich wiederholende inhaltliche Gedankenkern, der darin besteht, den Jüngling vor zwei bestimmten Lastern: Räuberei und Unzucht[27]) zu warnen, legen den Gedanken nahe, daß diese Warnungen, wenn auch zu allen Zeiten verständlich und in jeder derselben wohl angebracht, dennoch aus einer solchen stammen müssen, in welcher die Versuchung und Verführung zu jenen Lastern, von denen nur das anhaltende Streben nach Weisheit den Jüngling fern zu halten vermögen, besonders groß, diese selbst besonders im Schwange gewesen sein müssen. Aus den scharfen Rügen und begeisterten Mahnreden der Propheten wissen wir, daß in der Zeit der spätern, nachsalomonischen Könige, Ueppigkeit, Ausschweifung und Entartung im Volke,[28]) sowie Raub und Bedrückung bei den Großen[29]) desselben vorkömmlich gewesen, was unter der wohlhäbigen, glücklichen Zeit der salomonischen Regierung[30]) wohl schwerlich der Fall gewesen sein wird. Deshalb sehen wir auch, daß die Rabbinen, wiewohl es nie ihre Sache, aus einzelnen unsichern Vermuthungen bestimmte Schlüsse, die noch dazu das Ueberlieferte umstoßen, zu ziehen, es dennoch nicht an Winke und Hinweisungen haben fehlen lassen, die uns den Weg zu einer richtigen Voraussetzung bahnen sollen, indem sie uns den Inhalt dieser Mahnreden aus dem der Propheten begreifen lehren. Wenn wir — so heißt es im Midrasch — die Reden der Weisheit in den Sprüchen, wie sie den Jüngling weg von der Verführung zu Raub und Mord an sich heranruft, hören; wenn wir sehen, wie sie, ihn

[27]) Vgl. die Sprüche: 1, 11. 2, 11. 2, 16. 3, 31. 4, 14. 5, 3. 6, 24. 7, 5. 9, 13 f.

[28]) Jes. 22, 1. 28, 7. Jer. 27, 3. 29, 21. Ez. 16, 8 23, 3 u. f.

[29]) Jes. 1, 23. 3, 1 ff. 10, 2. 29, 20 f. 33, 14 u. f.

[30]) I. K. 5, 5.

zur Gottesfurcht und Weisheit ermahnend, als Lohn seines Gehorsams sichere Ruhe, sowie hinwieder als Strafe seines Widerstrebens Schrecken und Vernichtung in Aussicht stellt, so erkennen wir hierin dieselbe Stimme, die Jahrhunderte lang durch den Mund der Propheten zur israelitischen Gemeinde gesprochen, das Vorhandensein ähnlicher Laster, wie sie es zur Zeit jener Gottesmänner gewesen waren.[31]) Wenn wir ferner im Buche der Sprüche zum erstenmal jener gottentfremdeten Menschenklasse begegnen, jenen „Lezim"-Kreisen, die in ihrer Gottes- und Religionsleugnung jeder Zurechtweisung spotteten — wird man da nicht unwillkürlich an jene Zeit der Propheten erinnert, in der die Großen und Vornehmen in Juda es den „Trunkenbolden Ephrajims" gleichzuthun suchten, indem sie bei üppigen Gastmählern alle Furcht Gottes abschüttelten und der Spott- und Tadelsucht fröhnten?[32]) Wenn wieder unter dem Bilde der Ehebrecherin,

---

[31]) Midrasch Mischle und Jalk. zu Spr. I, 20—23. יען קראתי ותמאנו — זה ירמיה שהיה קורא בירושלים לעשות תשובה ולא היו מאמינים לו. נטיתי ידי — זה הקב"ה שהיתה ידו פשוטה כמה שנים שיחזרו בתשובה. ואין מקשיב. — וימאנו להקשיב הושע י"ד. תשובו לתוכחתי — אם תשובו. אביעה לכם רוחי — ע"י יחזקאל. ותפרעו כל עצתי — עצת משה . . ותוכחתי לא אביתם — שהיו מבזים ומלעיגים על תוכחת ירמיהו. אמר להם ירמיהו עתיד לבוא יום שאלעג ואשחק עליכם. תחת כי שנאו דעת — אמר הקב"ה ע"י נביאים שובו שובו מדרכיכם הרעים עכשיו יאכלו מפרי דרכם שנאמר ויאכלו מפרי דרכם אבל מי ששומע לדברי תורה אני משיבו בהשקט ובבטחה שנאמר ושומע לי ישכון בטח ושאנן. Wiewohl die ganze lange Ausführung des Midrasch nur als homiletische Gedankenverknüpfung gelten kann, glauben wir, in den beständigen Hinweisen von den Sätzen unseres Capitels der Sprüche aus auf die gleichartigen der Propheten eine bewußte historisch-exeget. Absicht erkennen zu dürfen. In ähnlicher Weise schließen auch Krochmal (Kerem Chemed, V, 69) und Fürst (der Kanon S. 47) aus den haggadischen Beziehungen, in denen der Midrasch die letzten sechs Kapitel des Secharja vornehmlich mit den Ereignissen in den Zeiten der Makkabäer und der Griechenperiode auslegt, was sie bei den vorhergehenden Capiteln nicht thun, daß die Rabbinen, ohne es deutlich auszusprechen, Secharja I von Secharja II geschieden haben müssen.

[32]) Vgl. Kimchi zu Jes. 28, 7, Hos. 7, 5. Unsere Ausführung

die der Chochma, d. i. dem auf theokratischer Grundlage sich aufbauenden Wissen, entgegenstehende Verlockung und Verführung zu Abfall, Götzendienst und Unglauben in den Sprüchen sich ausgedrückt finden,[33]) so weist uns dieses

---

gründet sich auf folgende Worte der Peßikta (cit. v. Jalkut II, Nr. 932): עד מתי פתאים תאהבו פתי — אר"ש בן נזירא בנוהג שבעולם אדם אוכל צחנה ב' וג' ימים ונפשו נקוטה עליו ואתם עובדים ע"ז כמה שנים אותה שכתוב בה (ישעיהו ל') צא צא תאמר לו ואין נפשכם נקוטה הימנה. א"ר יודן שני בני אדם נתנבאו על הליצנות שלמה וישעיהו שלמה אמר ולצים לצון חמדו להם וישעיהו אמר ואתם אל תתלוצצו וכו'. Unsere Schlußfolgerungen sind hier insoferne zu weit gehend, als ja auch in den andern, von Allen als echt salomonisch anerkannten Spruchsammlungen Sprüche über die Spottsucht vorkommen (13, 1. 14, 6. 15, 12. 19, 25, 28, 29. 20, 1. 21, 11, 24. 22, 10. 24, 9. 29, 8), was beweist, daß jene Klasse von Freigeistern und Religionsspöttern schon zur Zeit des Königs Salomo innerhalb der isr. Volksgemeinschaft (vgl. Ps. 1, 1) vorhanden war (s. Del. Einl. z. d. Spr. S. 32 f.), später nur, mit Abnahme der Religiösität, an Macht gewonnen hat. — Wenn wir jedoch in לץ, im Gegensatze zu פתי und כסיל, dem „Verführten" und „Beschränkten", Bezeichnung des unverbesserlichen Gottlosen gesehen, so wird dieses auch sonst durch die Worte des Midrasch, der 1, 22 לצים mit דור המבול und 3, 34 mit דור הפלגה glossirt, unterstützt, und durch die etymologischen Ausführungen Neuerer (s. Del. a. a. O. u. zu 9, 7 und ebenso Nowack-Bertheau zu 8, 31. 19, 25. 21, 11, 24) begründet, und wir verstehen die gegentheilige Behauptung Malbims (Comm. zu 1, 22) nicht. Siehe auch Midr. Tanchuma Ende מצורע und Jalkut zu Spr. 19, 22.

33) Dahin werden nämlich die Stellen 2, 16. 5, 3. 6, 24 f. 7 f. in denen von Ehebruch die Rede, von den Rabbinen (Aboda S. 17a, Midr. r. II. M. c. 15 u. 16, IV. M c. 10, Abot d. R. Nath. c. 2, vgl. damit Targ. Jes. 1, 21) gedeutet, während die ältern jüd. Exegeten, wie Levi b. Gerson, Meiri u. A. in dem Bilde des unzüchtigen verführerischen Weibes mit Maimon des (More Neb. 3, 8) die personificirte, den bösen Einflüssen zugängliche Materie (חומר) sehen, oder auch die personificirte Thorheit, als der sie c. 9, 13 wirklich erscheint. Haben nun die Rabbinen an den durchwegs salom. Ursprung der einleitenden Capitel ganz festgehalten, so hätten sie der זרה gerade in diesem Theile (in dem andern, z. B. 22, 14, geschieht dieses nicht immer; dort wird der Ausdruck Sabb. 33a mit המנבל פה erklärt) keine solche bildliche Deutung geben sollen, zu der die Unterlage in der salomonischen Zeit am allerwenigsten vorhanden war. Aber selbst nach der wörtlichen

wieder auf eine Zeit, in welcher Götzenthum und Abgötterei, mehr als es unter der salomonischen Regierung der Fall war, in die einzelnen Kreise des israelitischen Volkes eingedrungen gewesen sein muß. —

Aus dem Angeführten ergiebt sich, daß, obgleich die Rabbinen ihre Behauptung von dem einheitlichen Charakter des Spruchbuches und dessen durchwegs salomonischer Abkunft auch auf diesen ersten Theil ausgedehnt haben, ihnen dennoch nicht die einzelnen Bedenken, die diese Annahme erwecken muß, unbekannt geblieben, was uns auch die Untersuchung in den folgenden Theilen zeigen wird. Spätere Ausleger geben auf Grund der beregten, wiewohl nur zum Theil auffallenden, Erscheinungen ein bestimmtes nachsalomonisches Zeitalter für die Entstehung dieses Theiles des Spruchbuches an.[34])

3. Die mit c. 10, 1 begonnene Spruchlese, deren salomonische Abkunft, wie bereits erwähnt, auch von Seiten der neuern Kritik zugestanden wird, wird c. 22, 17 durch eine Anrede unterbrochen, die einige Erklärer als Einleitung zu einer neuen, nunmehr beginnenden, andere als Schlußwort zu der voranstehenden Sammlung angesehen haben.[35]) Die Anrede lautet: „Neige dein Ohr und höre die Worte der Weisen, und dein Herz wende sich meiner Lehre zu. Denn sie sind angenehm, auf daß du

---

Auffassung der אשה זרה (2,15. 5, 3,20. 7,5 u. f.), wie dieses ebenfalls im Midrasch (Bamidbar r. c. 9 u. 13) vorkömmt, kennzeichnen diese Sätze einen Zustand sittlicher Entartung, wie er auch in der letzten Zeit Salomo's, in der durch den Einfluß seiner fremdländischen Frauen Götzenkult zum Theil eingeführt gewesen, doch niemals in solchem Maße vorhanden war. Daher müssen auch die Rabbinen bei der Erklärung solcher Sittenzustände, wie sie z. B. in c. 7 gezeichnet, entweder stark symbolisieren (b. Sanhedrin 96 b), oder an die Zeit des Niederganges des jüd. Staates denken (j. Talm. Taanit I,1.)

[34]) Ewald u. Delitzsch das Zeitalter Josaphat's, Vatke, Hartmann, Meier u. a. setzen ihn in die nacherilische Zeit, nach Anderen sollen diese Sprüche dem siebenten Jahrhundert angehören.

[35]) Wie letztere auch Ibn Esra II, welcher schreibt: עתה משלים החכם אחד מחלקי הספר הזה שהם חמשה ואמר לנגד המשכיל הט אזנך כל הימים ושמע דברי חכמים כמוני ולבך תשית לדעתי על אלו המשלים שהודעתיך עד הנה. Vgl. die folgenden Noten.

sie verwahrest in deinem Innern, sie allesammt festigest auf deinen Lippen. Auf den Ewigen zu setzen deine Zuversicht habe ich heute dich, ja dich unterwiesen. Wahrlich, nur Herrliches habe ich dir aufgeschrieben an Rathschlägen und Lehren, um dich getreulich zu lehren die Aussprüche der Wahrheit, auf daß du wahrhaft antworten könnest denen, die dich gesandt." — [36]) Inhalt und Form dieses Stückes lassen es uns als eine Einleitung zu den nun folgenden Sprüchen erscheinen, die der Sammler, im Gegensatze zu den vorangegangenen „Sprüchen Salomo's," d. h. zu den Sprüchen, die ihm eine bestimmte Ueberlieferung als salomonisch bezeichnete, „Dibre Chachamim," Worte der Weisen nennt, wahrscheinlich nur darum, weil die Ueberlieferung, die auch diese auf Salomo zurückführte, keine feste war, und er, der nur „Worte der wahrhaftesten Glaubwürdigkeit" seinen Lesern mittheilen wollte, Sprüche, deren salomonischer Ursprung ihm nicht sicher stand, durch einfachen Anschluß an die ihm sicher verbürgte salomonische nicht ebenfalls als solche kennzeichnen wollte. Nicht als ob der Sammler

---

[36]) הט אזנך ושמע דברי חכמים ולבך תשית לדעתי. כי נעים כי תשמרם בבטנך יכנו יחדיו על שפתיך. להיות בה׳ מבטחך הודעתיך היום אף אתה. הלא כתבתי לך שלשום במעצות ודעת. להודיעך קשט אמרי אמת להשיב אמרים אמת לשלחיך.

Am weitesten geht in der Auffassung dieser Verse von jüd. Erklärern der durch seinen Scharfsinn und kritischen Blick berühmte Gaon R. Elia aus Wilna. Seiner Ansicht nach ist nicht nur V. 22,17, sondern auch גם אלה לחכמים in 24, 23 als Einleitung zu den nun folgenden Sprüchen anderer Weisen anzusehen. כי אנשי כנסת הגדולה הם הסדירו התנ״ך ובתהלים שנאמר עפ״י דוד ברוה הקדש סדרו שמה שאר עניני השבח וההודאה אשר חוברו ע״י שאר אנשים וכן במשלי אספו בו כל החכמות והמוסר הנוגע לעבודת השי״ת ובסוף הספר קבעו דברי אגור ולמואל וזה שאמר כאן גם אלה לחכמים כלומר הכמים חברו זה ברוה״ק ולכן אמר אח״כ גם אלה משלי שלמה לפי שהפסיק בדברי שאר חכמים. (S. dessen Comm. zu Spr. 24,23, sowie zu 30,1 und vgl. auch w. u. c. II Anm. 4.) Auch Rabbenu Tam, welcher in Toßafot Erubin 19a Schlagw. חפתה, in עלוקה (30, 14) das nomen propr. eines fremden Dichters sieht, nimmt übrigens ebenfalls an, daß nichtsalomonische Sprüche in die Sammlung aufgenommen.

hier ein Appendix von „Sprüchen anderer Weisen" den Sprüchen Salomo's hätte beifügen wollen[37]); denn dann hätte diese Lese bei dem anhaltenden Weisheitsstreben so vieler Männer im Volke in der nachdavidischen und salomonischen Zeit eine viel reichere sein müssen, da doch nicht anzunehmen, daß die vielen Chachamim, welche in den Jahrhunderten von Salomo bis zur Zeit, in der diese Sammlung veranstaltet worden, gelebt und sich mit der Erkenntniß der Dinge beschäftigt[38]), nicht mehr Lehr- und Erfahrungssprüche, als sie diese kleine Sammlung bietet, gesprochen und aufgezeichnet haben, oder daß sich sonst nicht mehr als diese von ihnen erhalten hätten; vielmehr wollte der Sammler durch die Bezeichnung „Dibre Chachamim" hier nur die betreffs des salomonischen Ursprungs dieser Sprüche nicht ganz sichere Tradition hervorheben. Damit aber diese Sprüche bei dem Leser, der hier nur Sprüche Salomo's erwartet, nichts von ihrem hohen Ansehen verlieren, bittet der Sammler, seiner Einsicht betreffs ihrer Auswahl zu vertrauen, da er doch nur das Vorzüglichste und Beste aus jenen nicht

[37]) Nach den in Note 35 citirten Worten des Ibn Esra sollte dieses den Zweck haben, daß der Leser, nachdem er durch die vorangehende Sammlung den einen Theil der allgemeinen Einleitung c. 1, 6 לדעת חכמה ומוסר, „sich sittliche Bildung anzueignen", erfüllt, fortschreitend nunmehr zu dem Folgetheil derselben, להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם, an dem urtheilenden Verständnisse von Sinnsprüchen überhaupt sich erprobe. So geistreich auch diese Auffassung ist, würde eine solche Aufforderung dennoch nur am Schlusse, nicht aber da, wo der Verfasser die begonnenen Sprüche Salomo's noch fortsetzt, passen; zudem weist der Ausdruck דברי חכמים (mehr als die Ueberschrift גם אלה לחכמים in 24,23, wo das ל' das der Adresse und Bestimmung sein kann) auf wirkliche, nun folgende Sprüche von Chachamim hin. Daß aber unter diesen Sprüchen nicht solche gemeint sein können, die den Sammler als nichtsalomonisch bekannt waren, ist nach dem oben Ausgeführten klar; unter דברי חכמים kann der Sammler hier nur solche Sprüche meinen, deren salomonischer Ursprung zwar behauptet, aber nicht zweifellos feststand.

[38]) Von der gewaltigen geistigen Richtung, welche die Entwickelung des Volkslebens in diesen Zeiten genommen hatte, handelt Ewald in einem Aufsatz „über die Volks- und Geistesfreiheit Israels zur Zeit der großen Propheten". Jahrb. I. S. 96 f.

ganz verbürgten Sprüchen Salomo's ausgesucht[39]) und nur solche hier als „Dibre Chachamim" angefügt habe, die den vorangegangenen salomonischen Sprüchen sowohl ebenbürtig, als auch ihnen gleich würdig sind.—Dieses scheint uns der Inhalt jenes Prologs, mit dem dieser Theil beginnt, zu sein, und wir gehen so weit, zu behaupten, daß die Rabbinen, indem sie in den Worten der Anrede: „Neige dein Ohr und höre die Worte der Weisen und richte dein Herz auf meine Einsicht," letztern Ausdruck, der die Mehrheit „Worte der Weisen" wieder in eine Einheit: „merke auf meine Einsicht", einschränkt, besonders betonen und im Anschlusse daran lehren: Nicht heißt es: Höre auf ihre (der Weisen, deren Worte ja empfohlen werden) Einsicht, sondern der Sammler spricht: „höre auf meine Einsicht," darin ist die Lehre enthalten, daß gute Lehren unabhängig von dem persönlichen Verhalten derer, die sie ausgesprochen, hochzuhalten seien[40])" — daß sie von einer gleichen oder ähnlichen Auffassung dieses Theils der Spruchrede ausgegangen sein müssen.[41])

---

[39]) ולבך תשית לדעתי . . . . הלא כתבתי לך שלשם במועצות ודעת . . . להיות בה' מבטחך.

[40]) Nicht daß man Belehrung bei solchen suchen sollte, die nicht selbst ihr nachleben (Moëd Katan 17a), sondern das offenbar Gute von ihnen annehmen dürfe. Gleichen Sinnes ist das arabische Sprüchwort (bei Freyt., Prov. Arab. III., 30: خذو العظة عنى وان لم اعمل بها.

[41]) Es ist eine schwierige Talmudstelle, die wir durch obige Ausführung richtig erklärt zu haben glauben. Sie lautet (Chagiga 15b): ור' מאיר היכא למד תורה מאחר אמר ר"ל ר' מאיר קרא אשכח ודרש הט אונך ושמע דברי חכמים ולבך תשית לדעתי לדעתם לא נאמר אלא לדעתי. D. h. wenn (wie R. Jochanan vorher behauptet hatte) man nur Belehrung von solchen annehmen dürfte, die selbst ihr nachleben — wie durfte dann R. Meïr Unterricht genießen von Acher? (ein Gesetzesverächter, mit Namen Elisa b. Abuja, später mehr unter diesem Apostatennamen angeführt und bekannt; R. Meïr war dessen Schüler) Darauf erwiderte R. Simeon b. Lakisch: R. Meïr hat wohl die Berechtigung, so zu thun, diesen Worten der Sprüche entnommen, „Neige dein Ohr und höre die Worte der Weisen und wende dein Herz meiner Einsicht zu" — warum heißt es nicht: „Wende dein Herz ihrer Einsicht zu, damit wir wüßten, daß man zunächst die Ansichten jener, deren Lehre man befolgen will, zu erkunden habe, ob sie im Einklange mit den von ihnen vorgetragenen Lehren sich befinden,

4. Eine durch Form und dichterischen Charakter von den vorangehenden Sammlungen sich unterscheidende neue Spruchlese beginnt mit c. 25,1. und reicht bis c. 30,1. Der Charakter dieser Sprüche ist von dem der in den frühern Stücken enthaltenen insoferne unterschieden, als — während im einleitenden Theile c. 1—10 die gebundene Form des Maschal überhaupt fehlt, der andere c. 10—25 sich faßt nur in lauter Behauptungs- und Gegensatzsprüchen vollendet — in diesen der Bildersspruch in seinem weitesten Umfange und beziehungsreichsten Begriffe die herrschende Spruchform ist.[42]) Die Sammlung

לדעתם לא נאמר אלא לדעתי, daraus habe R. Meïr die Folgerung gezogen, daß die Hauptsache der Inhalt der Lehre, die auch der Sammler deshalb als שלשים, „vortreffliche" preist, nicht die Person des Lehrenden sei. Die Folgerung R. Simon b. Lakisch ergibt der Spruchsatz jedoch nur, wenn er ihn in dem oben ausgeführten Sinne verstanden, man wollte denn annehmen, daß nach seiner Ansicht in diesen Spruchsätzen zwar ebenfalls Salomo spreche, aber, indem er „Worte anderer Weisen", דברי חכמים einführt, seiner Einsicht darin zu vertrauen bittet, was jedenfalls die von uns betreffs des Inhalts dieser דברי חכמים gezogene Schlußfolgerung ergeben würde. Auch Maimonides, der seinen More ha-Nebuchim, in welchem er die verschiedensten philosophischen Ansichten vorträgt und untersucht, mit dem Verse הט אזנך ושמע דברי חכמים einleitet, muß, wie schon die Commentare Schemtob Palquera's und Isak Abravanels bemerken, von einer ähnlichen Auffassung dieses Verses ausgegangen sein. Uebrigens gibt auch der Gedanke, der Spruchsatz empfehle hier, zwar von Anderen zu lernen, aber nur der Anleitung dieses Buches zu folgen, einen für die citirten Anwendungen des Satzes passenden Sinn. Vgl. noch die Phrase des Seder Olam (citirt von Jalkut zu Daniel c. 8): עד כאן היו הנביאים מתנבאים ברוח הקדש מכאן ואילך הט אזנך ושמע וכו'.

42) Die Septuaginta betont diesen Unterschied, indem sie den Satz Spr. 25,1: גם אלה משלי שלמה mit: „Αὗται αἱ παιδεῖαι Σαλωμῶντος αἱ ἀδιάκριτοι" wiedergeben, welchen erklärenden Zusatz die Peschito und das Targum durch עמיקא (tiefsinnig), Aquila und Theodotion (nach der Syro-Hexapl.) durch מוחדתא (räthselhafte) beibehalten und in ihrer Weise übertragen haben. Demnach enthält dieser Theil der Sprüche jene tiefsinnigen, pointirten Lehrreden und Erfahrungssätze, die oben c. 1, 5 als חידות angekündigt werden, und die erhaltenen Reste jener Weisheit der zugespitzten, beziehungsreichen Rede, die dem Könige Salomo (I K. 10,1 II. Chr. 9,1) nachgerühmt wird, ohne daß man diese im c. 30,15 ff.

trägt die bedeutsame Ueberschrift: „Auch diese sind Sprüche Salomo's, welche zusammengetragen haben die Männer des Hiskijah, des Königs von Juda." Der Talmud und nach ihm die ältern jüd. Ausleger nehmen an, daß das „Auch diese sind" zu dem Beziehungssatze: „welche zusammengetragen" u. s. w. zu ziehen sei, und daß somit diese Ueberschrift auch die Redaction der vorausgegangenen Spruchtheile durch die Männer Hiskijah's mitbezeuge. Bei den „Männern Hiskijah's" haben sie an literarisch-thätige Zeitgenossen dieses Königs gedacht, denen die Aufgabe ward, die zerstreuten Schriftdenkmäler zu sammeln und zu sichten. Von der Art, wie sie sich diese Sammlung und Sichtung gedacht haben, wird im nächsten Kapitel die Rede sein.

5. In dem dreißigsten und einem Theil des einunddreißigsten Capitels (V. 1—10) treffen wir auf eine Zusammenstellung einzelner, in verschiedene Gruppen sich theilender Sprüche, welche, sowohl durch Eigenthümlichkeit der Sprache, als auch durch Seltsamkeit ihres Inhaltes sich erkennbar von allen vorangehenden unterscheiden.[43]) Nach der Ueber-

---

suchen müßte, noch an die Räthsel nach modernem Muster, wie sie, nach den Geschichtsschreibern Menander und Dios, Josephus (Antiquitat. VIII, 5, 3) den König Salomo mit dem Könige Hiram, der Midrasch Mischle (c. 1) und das Targum Scheni (Anf. Esther) mit der Königin Saba wechseln ließ (dieselben befinden sich in's Deutsche übertragen von Wünsche in der Schrift „die Räthselweisheit bei den Hebräern" S. 13—24), zu denken brauchte. Die Bildersprüche (deren auch einige im vorangehenden Theile 10, 26; 11, 22) gestatten immer so mannigfache gedankliche Beziehungen, daß der Phantasie, dem rathenden Sinne, dem Erwägen des Geistes immer der weiteste Spielraum gelassen ist, weil in ihnen die Beziehungen der Lehre und Erfahrung, für deren Veranschaulichung das Bild gewählt, ohne der beigefügten Erklärung verhüllt und unbestimmt, also *ἀδιάκριτοι* erscheinen.

[43]) Die Ausdrucksweise in ihnen ist schwierig, der Inhalt etwas räthselhaft, und die Form die der steigernden Vergleichung (V. 15—17. 18—19. 21—23. 29—31), wie sie unter den Propheten nur Amos als Bild der Veranschaulichung liebt (Am. I, 3, 6, 9, 11. II, 1, 4. 6). Außerdem hat das Stück mehrere Arabismen (30, 15, 16, 17, 31), die zum Theil schon von Raschi (Sanhedrin 82b) bemerkt, und Anklänge an

schrift, welche zu Capitel 30 lautet: „Worte Agur's, Sohnes Jakeh's, der Vortrag, den gesprochen der Mann zu Ithiel, zu Ithiel und Ukkal" und zu c. 31, 1—10: „Worte Lemuels, des Königs; ein Vortrag, womit seine Mutter ihn belehrt,"[44]) scheint es, als ob diese Anhänge als nicht-salomonisch gelten sollten. Allein das Unhistorische der Namenbezeichnungen, sowohl der Personen als Verfasser, als des Ortes ihrer Zugehörigkeit[45]), legten den Rabbinen die Vermuthung nahe, diese Namen mögen wohl von König Salomo gewählte symbolische Bezeichnungen sein.[46]) Führt ja der

---

das Aramäische (30, 1. 31, 15), auf welche die Rabbinen (Wajikra rab. c. 12) theilweise aufmerksam gemacht haben. Uebrigens finden sich auch in den als salomonisch anerkannten Sprüchen einzelne Ausdrücke, die sich nur aus dem Syrischen und Arabischen erklären; vgl. 14,34. 17,2.

[44]) c. 30, 1 und 31, 1: דברי אגור בן יקה המשא נאם הגבר לאיתיאל לאיתיאל ואכל. — דברי למואל מלך משא אשר יסרתו אמו.

[45]) Die Namen: Agur, Jakeh, Lemuel oder (V. 4) Lemoel kommen sonst nicht mehr vor; Ithiel nur noch Nehemia 11, 17. Ebenso ist משא als Namen eines Ortes oder eines Volkes (was es, wenn man es mit מלך verbindet, sein müßte) völlig unbekannt. Das Bemühen Hitzigs (s. dess. Comm. S. 330) ein Reich solchen Namens nachzuweisen, hat, wohl durch den Reiz der Neuheit, lange auch viele besonnene Kritiker zu bestechen vermocht, jetzt jedoch ist die so geistreiche Hypothese wieder fallen gelassen worden.

[46]) Der Name Agur entspricht dem קהלת (Pred. 1, 1), als Bezeichnung eines Mannes, der Lehre und Erfahrung gesammelt (1, K. 3, 12. II, 9, 12. 5, 9) und unter seinem Volke verbreitet: למה נקרא שמו אגור שאגר את התורה. Allerdings heißt es hier nicht wie dort בן דוד, sondern בן יקה, weshalb es die Rabb. als weitere appositionelle, verblümte Bezeichnung Salomo's halten. אגור בן יקה heißt nach ihnen: Worte des Sammlers, der die Lehren, die er gesammelt wieder von sich geworfen (gespieen), und demgemäß Hieronymus: „Verba Congregantis filii Vomentis" (s. Midr. Tanchuma Anf. וארא, u. oben Anm. 18), oder nach einer andern Auffassung (nach welcher בן יקה ebenfalls weitere Eigenschaftsbezeichnung zu „Agur" ist) in gutem Sinne: Worte des mit Weisheit Gegürteten, des Sittenreinen אגור — שאגר חלציו לחכמה, בן יקה — שהיה נקי מחטא (Midr. Mischle). Ebenso wird למואל bald als Bezeichnung des „Gott-zugewandten", also gleichbedeutend mit dem Namen ידידיה (2 S. 12, 25), bald als solche des „Von-Gott-Abgewandten" (למה אל), oder (nach Jehuda b. Koraisch, mitgeth. in Eich-

Inhalt der an Ithiel und Ukkal gerichteten Sprüche, sowie die wörtliche Bedeutung dieser Namen sehr leicht zu solcher Annahme. „Gott- mit- mir" und „Ich- bin- stark" ist die passendste Bezeichnung für Leute, die, ihrer eigenen Einsicht vertrauend, sich über das geoffenbarte Gesetz und über die von diesem gezogenen Schranken der Moral und Sittlichkeit hinwegsetzen, und auf welche auch der Inhalt der in diesem Stücke folgenden Sprüche gut paßt. Noch deutlicher gibt sich „Lemuel" als fingirter Name zu erkennen, und seine Wortbedeutung, als auch der Inhalt der an ihn gerichteten Mahnrede sprechen dafür, daß diese Bezeichnung für den Namen des Königs Salomo gewählt sei. Die Rabbinen erklären deshalb: Unter der Bezeichnung „Agur, Sohn Jakeh's" mache sich König Salomo Vorwürfe darüber, daß er, in unweiser Ueberhebung und Selbstüberschätzung und verführt von dem ihm allenthalben folgenden Glücke, die weisen Gebote der Mäßigung und vernünftigen Genussesbeschränkung, mit denen die Schrift das Leben des Königs vor Uebermuth und Ausschweifung zu bewahren gesucht, überschreiten zu können vermeint habe; während er im andern Stücke seine Mutter, oder andere ungenannte Personen unter dem Bilde der mütterlichen Mahnerin, warnend und strafend vorführt. Entweder — so meinen einige — war es die Königin Mutter, die nach seiner Verheirathung mit der ägyptischen Königstochter und der infolge derselben am Hofe herbeigeführten üppigen Lebensweise Veranlassung zu dieser Mahnrede nahm,[47]) oder — so meinen

---

horns allgem. Biblioth. der bibl. Literat. III. S. 965) nach Jes. 19,13: „des Thörichten", „Gottlosen" von den Rabb. genommen. Ihnen folgen in der allgemeinen Auffassung dieser Aufschrift viele ältere Theologen und Ausleger, und von Neuern u. a. Hahn, in Reuters allgem. Repertor. Neue Folge. Band XIV, S. 97. Ueber die Umdeutung der Namen in der Uebersetzung der Septuaginta, s. Cap. III, Anm. 7.

[47]) Majikra r. c. 12: באותו הלילה שנשא שלמה בת פרעה שתה יין וכו' והי' מיני רקודים רקדה בת פרעה באותו הלילה והיה שלמה ישן עד ארבע שעות ביום ומפתחות של בית המקדש נתונות תחת ראשו נכנסה אמו והוכיחתו . . . Das Verhältniß der Batscheba zu Salomo blickt in der That in dem ganzen Stücke so deutlich durch,

andere — es verberge sich unter der Darstellung „der Strafrede, womit die Mutter ihn gezüchtigt", die Person seines Gegners und Usurpators Jerobeam, sowie der Grund zu dessen Empörung, der ja aus dem Inhalte der Mahnrede leicht herauszufinden.[48]) Trotz dieser vielfachen Beziehungen in diesem Stücke, die auf Salomo als auf dessen Verfasser weisen, dürfe man — so meinen die Rabbinen — dennoch nicht Salomo mit den hier gebrauchten Namen Agur, Jakeh, Ithiel u. s. w. ohne Weiteres bezeichnen, da diese immerhin nur bloße Nebenbezeichnungen sind, die erst der Erläuterung und Auslegung bedürfen, ehe man in ihnen den König Salomo erkennt.[49]) Diese Auslegungen — so heißt dieses mit andern Worten — sind aber nicht sicher; schon die ältesten jüd. Bibelerklärer verwerfen sie in Wahrheit[50]), und auch der Midrasch kann den Inhalt des ganzen Stückes, selbst mit Zuhilfenahme der weitgehendsten Paraphrasen, nicht in dem angenommenen Sinne ausführen. Er versucht deshalb, aus dem Inhalte der Vergleichungen und Wortwendungen theils eine Schilderung von Zuständen,

---

daß selbst neuere Kritiker, die in Lemuel keine Bezeichnung für Salomo sehen, den Inhalt der Sätze im Hinblicke auf dieses Verhältniß gedichtet, annehmen (vgl. Ew., Spr. S. 173, Keil in Hävern. Einl. III. S. 413).

[48]) Midr. a. a. O. ויש אומרים ירבעם בן נבט נכנס והוכיחו ויכול היה. ר' חני בשם ר' יצחק עמד וכנס אלף מתוך שבטו ונכנס והוכיחו. הה"ד כדבר אפרים רתת כדבר אפרים ריתותו של שלמה וכו' רבנן אמרו ודאי אמו הוכיחתו . . . Der Grund der Auflehnung dieses Usurpators, wie ihn die Ueberlieferung (1. K. 11, 26. Sanhedrin 72b) angibt, ist in der That nicht schwer in den Versen dieses Stückes zu finden. In andern Midraschstellen (wie Sifri Abschn. בהעלותך zu V. ויהי בנסוע; Bamidb. r. c. 10; Jalk. I. Nr. 730) wird das Stück als dichterische Einkleidung einfacher Morallehren aufgefaßt.

[49]) Num. r. c. 10: נ' שמות נקראו לו ידידיה קהלת שלמה ור' יהושע בן לוי אמר שבעה אגור בן יקה למואל איתיאל. אמר ר' שמואל ב"ר נחמן עיקר אוותניהו שלהם ג'. מודה רשב"נ באלו ארבעתן אלא שנתכנה בהם והוצרכו לדרוש. In den Abot d. R. N. c. 39 heißt es: ששה שמות und wird איתיאל dort nicht als Eigenname aufgeführt. Für אותניהו liest Jalk. z. St. אותינטא, was richtiger zu sein scheint. S. auch Jalk. II, 315. Bereschit r. c. 16 und 25; s. auch oben Anm. 18.

[50]) Ibn Esra I. und II. Meïri u. a.: שם חכם אחר שעשה מקצת המשלים והמוצאים אותם חברום עם משלי שלמה. S. oben S. 34.

wie sie unter den nachsalomonischen Königen geherrscht, herauslesen, theils in ihnen Winke und Anzeichen über die Herrschaft von Königen und Reichen in der spätesten Zeit des zweiten Exils finden.[51])

6. Was die Entstehung und Beziehung des alphabetischen Schlußstückes, in welchem das Lob einer tüchtigen Hausfrau mit allen Prädicamenten besungen wird, anbelangt, so ist über dasselbe in den Ueberlieferungen der Rabbinen keine nähere Andeutung zu finden. Die Verse des Stückes werden von ihnen als Ausgangspunkt eines Panegyrikus aller in Tugend und Gottesfurcht hervorragenden Frauengestalten benutzt,[52]) und darin folgt ihnen auch die moderne Predigt. Von dem Inhalte des Stückes, welches in dem Gedanken wurzelt, der Besitz einer wackern Frau sei das höchste Gut, das reichste Glück und der schönste Segen, sagen sie, daß sich diese Anschauung nicht von derjenigen unterscheidet, die so oft in den Sprüchen über Würdigung und Werthschätzung edler Frauen hervorgetreten,[53]) und da die alphabetische Structur im Hinblicke auf die vielen alphabetischen Psalmen, von denen einige ausdrücklich dem Könige David zugeschrieben sind, kein Beweis einer spätern Abfassung sein kann,[54]) außerdem die Sprache des Stückes einfach, der Parallelismus gedrungen ist, so liegt hier die geringste Veranlassung vor, die Abfassung des Stückes in eine spätere Zeit zu rücken.[55]) —

[51]) Der Talmud (Peßachim 87a, s. Edeles z. St.) findet in einzelnen dieser Sätze Andeutungen auf das Zeitalter Hoschea's; Jalkut u. Midr. Mischle allegorische Hinweise auf spätere geschichtliche Thatsachen. Vgl. das oben Anm. 31 Ausgeführte und im exeg. Theil z. c. 31, 6.

[52]) Der Midrasch Mischle wendet das Stück auf 20 berühmte Frauen des bibl. Alterthums an.

[53]) S. Midr. Schoch. tob c. 59 u. vgl. Spr. 12,4. 14,1. 18, 22. 19,14.

[54]) Ps. 25. 34. 37. 111. 112. 119. 145. Klgl. 1. 2. 3. 4. Die alphabetische Structur ist nach dem Midr. (Ps. 101. Jalk. Spr. c. 31 und II, Nr. 1002) immer da in Anwendung gebracht, wo ein Preis, Lob oder Ereigniß mit allen Eigenschaft geschildert werden soll. In unserem Stücke steht bei den LXX der פ-Buchstabe vor ע, ähnlich wie in Klgl. 2, 3, 4, wo die Rabbinen das Abweichen von der gewöhnlichen Ordnung auszudeuten gesucht.

[55]) Denjenigen, die es durchaus in die hiskianische Zeit rücken

Wenn wir nun die aus den voranstehenden Ausführungen sich ergebenden Resultate in wenige Worte zusammenfassen sollen, so können wir nur sagen, daß die Talmud- und Midrasch-lehrer an der Tradition, die den König Salomo als Verfasser des gesammten Inhalts der in diesem Weisheitsbuche niedergelegten Sprüche nennt, im Allgemeinen zwar festgehalten, im Einzelnen aber auch nicht wenige Aeußerungen uns hinterlassen haben, die uns beweisen, daß sie nicht ohne jedes Bedenken sich für jene Tradition entschieden. Aus bloßen Vermuthungen negativ zu bestimmen, das trauten sie sich nicht zu, weshalb sie Salomo die Ehre der Autorschaft des ganzen Buches mit Einschluß des Titels und der Einleitung belassen haben. Schön suchen sie diesen Gedanken durch folgende Betrachtung zu veranschaulichen. David — so sagen sie im Midrasch — habe sein Buch mit dem ersten Buchstaben des Alphabets begonnen und es mit dem mittlern desselben abgeschlossen; Salomo dagegen, der schon im Eingange seines Buches von der Weisheit spricht, habe, im Hinblick darauf, daß diese in der Mitte des menschlichen Körpers, im Herzen, dem Sitz des Verstandes, sich befinde, sein Buch mit einem der mittlern Buchstaben begonnen und es mit dem letzten beschlossen.[56]) Wie wenig

---

wollen, ohne eine bestimmte Beziehung in dieser Zeit dafür entdecken zu können, möchten wir die Erwägung anheimgeben, ob eine solche nicht in der Frau oder Mutter des vielgepriesenen Monarchen, der diese Spruchsammlung veranlaßt, gefunden werden könnte. Nach der Tradition (Berachot 10a; vgl. Hieronym. zu Jes. 2,1) stand erstere in Bezug auf Abstammung und edler Gesinnung ihrem königlichen Gemahl gleich (vgl. 2. K. 21, 1 mit Jes. 62, 4), und auch letztere scheint, nach den wenigen Stellen zu urtheilen, in denen die Tradition von ihr spricht (Sanhedr. 63b, s. auch Jalk. Spr. c. 10) eine fromme Frau gewesen zu sein, deren Erziehung vielleicht den Grund zu dem Seelen- und Herzensadel des tugendvollen Königs gelegt hat.

[56]) Midrasch Mischle und Jallut Anf. Sprüche: אמר שלמה אני
לא אעשה כמו שעשה אבא. אבא פתח חכמתו בראש אותיות וסיים
באמצע. פתח בראש אשרי האיש וסיים באמצע כל הנשמה תהלל יה.
אני פותח באמצע ומסיים בסוף אותיות (פותח באמצע אותיות משלי

aber diese Vorsätzlichkeit in der Anordnung im Ernste anzunehmen ist, beweisen die Rabbinen selbst durch die wiederholt ausgesprochene Behauptung von der nicht ganz folgerichtigen Anordnung in den Psalmen, die gerade hier zu umstellen sei.[57]) Soviel kann demnach mit Sicherheit ausgesprochen werden, daß, wenn auch die Schlußfolgerungen, die wir an angeführte haggadische Aeußerungen geknüpft, im Einzelnen vielleicht etwas zu weit geholt scheinen, im Allgemeinen sind sie jedoch begründet, weil solche haggadische Anknüpfungen immer aus der Erkenntniß eines bestimmt erkannten exegetischen oder historischen Hintergrundes geflossen sind.[58])

שלמה ומסיים בסוף תנו לה מפרי ידיה) פותח באמצע אותיות במקום
שיש חכמה שהיא מצויה בלב. . . .

[57]) S. Midr. Tillim (Schoch. tob) c. 37 und zu Ps. 57 und vgl. die Haggada Berachot 10a.

[58]) So z. B. die geschichtlichen Anknüpfungen an die Sätze des c. 30, 13 f., die, so unmöglich sie auch sind, jedenfalls die bessere Erkenntniß eines bestimmten historischen Hintergrundes dieser Sätze verrathen, während die ältern jüd. wie nichtjüd. Ausleger nur allerlei religiösen Mystizismus in ihnen zu suchen wußten.

Zweites Kapitel.

Ueber die Entstehung des Buches.

Es ist bereits oben (S. 38) gezeigt worden, wie die Tradition der Rabbinen in der geschichtlichen Notiz (Spr. 25,1) die Bestätigung der Annahme gefunden, wonach das ganze uns vorliegende salomonische Spruchbuch durch die Thätigkeit der Männer Hiskijah's, d. h. des von diesem Könige[1]) mit der Sammlung und Sichtung der literarischen Schriftdenkmäler beauftragten Kollegiums, zu Stande gekommen sein soll. Die Aufgabe dieses Kollegiums, die Sachs[2]) treffend mit derjenigen der von Peisistratos bestellten Sammler der homerischen Epen vergleicht, war sicherlich mit dem Tode

[1]) Die Tradition der Rabbinen überbietet die Schrift in Ausdrücken, um den Eifer dieses Königs für die Befestigung der gesetzlichen Institutionen (II Chron. 30, 1), die Läuterung der religiösen Vorstellungen (II Kön. 18, 4. II Chron. 29, 16) und Erhebung der Geister zur Beschäftigung mit der Thora (II Chron. 31, 21) recht hervorzuheben. Unter seiner Regierung — so wird unter Anderem berichtet — habe es im ganzen Staatsgebiete keinen Unwissenden gegeben und sei kein Knabe oder Mädchen aufzufinden gewesen, die in den Religionsgesetzen nicht genau Bescheid gewußt hätten (Sanhedrin 14b). Allüberall bestanden Lehrhäuser, in denen die wahre Erkenntniß gelehrt wurde und Männer in der Beschäftigung mit dem Gesetze das höchste Ziel des Lebens erkannten (das. 84a; 101b). Vgl. noch Peßachim 117a; B. Kama 16b. Raschi zu Jes. 7, 25. 10, 17. 16, 5. 22, 2.

[2]) Beiträge zur Sprach- u. Alterthumsforschung I. S. 69 und ebenso Delitzsch zu Spr. 25, 1.

Hiskijah's noch nicht vollendet, und dieser Zweig der Thätigkeit desselben um diese Zeit sicher noch nicht abgeschlossen,[3]) wiewohl sich auch nicht mit Bestimmtheit sagen läßt, wie lange noch die Männer dieses nationalen Instituts an der ihnen gewordenen Aufgabe der Sammlung der literarischen Schriftdenkmäler gearbeitet haben mögen.[4])

Was nun die Redaktion des Spruchbuches durch dieses Kollegium betrifft, so gibt der hierüber an der erwähnten geschichtlichen Stelle gebrauchte Ausdruck: אשר העתיקו „(Sprüche) welche zusammengetragen", d. h. mündlichen oder schriftlichen Quellen entnommen haben, keinen genügenden Aufschluß über die Art und Weise, wie man sich das Entstehen dieses Buches durch jene Männer zu denken hat: ob nämlich diese ihm die

---

[3]) Nur so versteht man die traditionelle Angabe (B. Batra 15a), wonach Hiskija und seine Genossen nebst den Büchern Mischlé, Schir ha-Schirim und Kohelet auch das Drohbuch und die Tröstungen Jesaia's zusammengestellt haben. Im Hinblicke darauf, daß Hiskija vor Jesaia gestorben (Jebamot 49b), bemerkt schon Raschi: חזקיה וסיעתו כתבו ישעיהו משלי וכו' היינו בני דורו שהאריכו ימים אחריו (vgl. auch Tosafot z. St.). Nehmen wir an, was doch ohnehin sehr wahrscheinlich ist, daß der Prophet Jesaia ein thätiges Mitglied jenes Kollegiums gewesen, so widerspricht die Angabe R. Gedaljah's in seinem „Schalschelet ha-Kabbala", wonach jener das Spruchbuch redigirt haben soll, nicht der talmudischen Relation. Sehr richtig schreibt demnach Wähner (Antiqu. Hebraeor. I. §. 137): Per eruditum Hiskijae regis consessum, in *quibus Jesaias vates fuerit*, Proverbia vel in unum volumen collecta, vel in canonem recepta esse, Talmudici tradunt.

[4]) Fürst (der Kanon S 79; s. auch auf S. 22. 27. 51 u. 132) gibt als deren Dauer die Zeit v. J. 724 — 444, das wäre von den Zeiten Hiskija's bis zu denen Esra's, an. Er scheint hierbei den *Bestand* mit der hier diesem Kollegium zugeschriebenen eigenthümlichen *Thätigkeit* desselben zn verwechseln. Kollegien zur Wahrung der religiösen Interessen haben von Moses ab (Num. 11, 16) bis zu der Institution des großen Raths und dann bis zu den Halacha-Lehrern zu allen Zeiten existirt (die Talmudisten sprechen deshalb von einem בית דין של שמואל Jebam. 77a; B. Kama 61a; של דוד Berachot 48a; Abod. S. 36b; Jebam. 7a u. s. w.); hier handelt es sich jedoch nicht um die Dauer des *Bestandes*, sondern um die der *Ausführung* der diesem Kollegium übertragenen Aufgabe der Sammlung der didaktischen Quellenschriften, und diese läßt sich nicht so bestimmt angeben.

vorhandene Anordnung und planmäßige Eintheilung (s. oben S. 37) der einzelnen Spruchreihen gegeben, oder ob die von ihnen vorgefundenen und ergänzten Sammlungen bereits eine solche zweckmäßige Aneinanderreihung zusammengehöriger Gruppen aufgewiesen haben. Von den ältern jüd. Auslegern theilen einige die erste,[5]) andere die zweiterwähnte Ansicht.[6]) Da jedoch, wie wir Eingangs dieses Kapitels gezeigt, die Voraussetzung von der Einheit der Sammler und dem von diesen zu Grunde gelegten einheitlichen Plane der Annahme, daß mehrere Collegien zu verschiedenen Zeiten an dessen Ausführung gearbeitet,[7]) nicht widerspricht, so hat die Ansicht derer, die sowohl die Sammlung, als auch die Anlage des Buches auf die „Männer Hiskijah's" zurückführen, viel des Wahrscheinlichen an sich.

2. Es braucht wohl nicht erst besonders nachgewiesen zu werden, daß es im Plane dieser schriftstellerischen Männer gelegen hat, in diesem Buche nur solche Sprüche zusammenzustellen, die eine mündliche oder schriftliche Ueberlieferung auf die Autorschaft Königs Salomo zurückführte. Eine sichere Beglaubigung jedoch dafür, daß König Salomo wirklich der Verfasser aller jener Sprüche, die in seinem Namen tradirt

---

[5]) Meïri c. 25, 1: ונראה שלא נכתבו דבריו כספר עד דורו של חזקיהו ומצאו דברים אלו במגילות מחכמתו של שלמה והעתיקום וחברום עם שאר דבריו.

[6]) Levi b. Gerson das.: אלו המשלים לקטום החכמים ההם ואולם המשלים שקדם זכרם נמצאו באופן הנזכר בדברי שלמה. Weiter geht auch hierin der bereits oben (Seite 34) erwähnte Commentar (gedruckt Sklov. 1798 u. f.) des Gaon R. Elia aus Wilna. Nach ihm haben erst die Männer des großen Raths dem Buche die folgende Anordnung gegeben und die entsprechenden Ueberschriften beigefügt: לפי שהפסיק בדברי חכמים אחרים אמר כאן גם אלה משלי שלמה. כי אנשי כנה"ג חברו כל הנביאים והכתובים על הסדר ומצאו דברים אלו של שלמה שהעתיקו אותם אנשי חזקיהו שהוא החזיר התורה ליושנה אחר מיתת אחז.

[7]) Woraus sich dann die zahlreichen Wiederholungen von Sprüchen und Spruchtheilen, selbst innerhalb ein und derselben Sammlung, erklären würden — eine Erscheinung, die sich übrigens, wie Fleischer bemerkt, auch bei den verschiedenen dem Chalifen Ali zugeschriebenen Spruchsammlungen zeigt und auch sonst nicht so auffällig ist.

worden, sei, konnte selbstverständlich von den Männern, die mehrere Jahrhunderte nach Salomo gelebt, zumal bei der damaligen Art und Weise der Tradirung[8]) nicht gewonnen werden, und da die salomonische Zeit reich an Männern der Lehre und des Wissens, die ihre Erfahrungen ebenfalls in Sinnsprüchen niedergelegt haben werden, war, so muß die Unterscheidung der echt-salomonischen Sprüche von den Nachbildungen und Aehnlichkeitsdichtungen nur schwer möglich gewesen sein. Die Männer Hiskijah's werden deshalb bei der Auswahl das aus der Natur der Sache sich ergebende Verfahren eingehalten haben, alles Das für salomonisch zu halten, was auf dem Namen Salomo's ging und in Form und Inhalt die Merkmale salomonischer Dichtung an sich trug; dagegen alles Dasjenige auszuscheiden, das, wenn auch auf Salomo's Namen gehend, dem Charakter salomonischer Dichtung nicht entsprach. Die letztere Gattung von Sprüchen dürfte wohl zur größern Sicherung der Reinheit der Sammlung eingezogen, d. i. apokryphirt worden sein, damit sie, da der Volksmund auch diese auf Salomo zurückführte, von Späteren nicht der Sammlung salomonischer Sprüche angefügt werden möge.

3. Mit dieser Auseinandersetzung glauben wir, eine

---

[8]) Diese bestand zumeist in der mündlichen Ueberlieferung und auswendigen Bewahrung und Beibehalteung (Deut. 31, 19, 28). Da diese Art der Tradirung, die noch bei den Rabbinen die vorherrschende und, wahrscheinlich wegen ihres Vorzugs für die Stärkung des Gedächtnisses s. Quintilian XI, 2 ed. Spalding IV, p. 295: „Invenio apud Platonem, obstare memoriae usum litterarum" etc. Caesar, B. G. l. VI, c. 14: „ . . . quod fere plerisque accidit, ut praesidio litterarum diligentiam in perdiscendo ac memoriam remittant." Die platonische Stelle befindet sich im Phädrus bei der Besprechung der Erfindung der Buchstabenschrift) die beliebtere war (s. die Bem. Edeles' zu Gittin 60b), der Pseudonymität, der absichtlichen und unabsichtlichen, Vorschub leistet, so begreift sich die Strenge, mit der die Rabbinen gegen letztere eifern (s. Jalkut II. Nr. 938 u. 960) und das Lob, das sie dem gewissenhaften Tradenten spenden (Abot VI, 6 u. f.). Vgl. jedoch die Erklärung Raschi's zu den Worten R. Akiba's: אם בקשת ליחנק היתלה באילן גדול (Peßachim 112a).

bisher nicht genügend erklärte Stelle bei den Rabbinen verstehen zu können. Im Midrasch wird nämlich behauptet, die Sprüche Salomo's wären lange Zeit apokryphirt gewesen, und diese Behauptung durch den Ausdruck העתיקו „sie haben fortgerückt" (Spr. 25, 1), d. h. dem Gebrauche entzogen, unterstützt. [9]) Die Abot des R. Nathan fügen hinzu, daß erst die Männer des großen Raths die eingezogenen Sprüche freigegeben hätten.[10]) Die Gründe, die für die behauptete Thatsache der Einziehung der salomonischen Sprüche angegeben werden, sind so dunkel und einander widersprechend, daß man leicht aus ihnen die Ungewißheit erkennt, die über jene Ueberlieferung geherrscht haben muß. Bald wird die Veranlassung darin gefunden, daß der Inhalt der Sprüche, gleich dem des Hoheliedes und des Buches Kohelet, keinen national-gesetzlichen, oder historisch-analytischen Charakter an sich trage und nur Lehr- und Erfahrungssätze enthalte; bald wieder soll die scharfe Zeichnung sinnlicher Leidenschaft, wie sie an einzelnen wenigen Stellen des Spruchbuches hervortritt, der Grund für die so scharfe Maßregel der Apokryphirung gewesen sein![11])

---

[9]) Jalkut zu Spr. 25, 1: אשר העתיקו — מלמד שגנוזים היו. ד״א אין העתיקו אלא פירשו כמה דאת אמר ויעתק משם ההרה ואצ״ל המעתיק הרים. Die Schlußworte sollen wohl Begründnng der ersten Erklärung von העתיקו sein; die zweite beruht auf dem spätern jüd. Sprachgebrauch, nach welchem eine Uebersetzung und Erklärung העתקה genannt wurde.

[10]) Abot d. R. Nathan c. 1: הוו מתונין בדין — כיצד מלמד שיהי האדם ממתין בדין. שכל הממתין בדין מיושב בדין. שנאמר וגם אלה משלי שלמה אשר העתיקו אנשי חזקיהו. ולא שהעתיקו אלא שהמתינו. אבא שאול אומר לא שהמתינו אלא שפירשו. בראשונה היו אומרים משלי שיר השירים וקהלת גנוזים היו. שהם היו אומרים משלות ואינם מן הכתובים ועמדו וגנזו עד שבאו אנשי כנסת הגדולה ופירשו אותם שנאמר ואראה בפתאים אבינה בבנים . . .

[11]) Midr. Mischle c. 25, 1: גם אלה משלי שלמה מה ת״ל שהיו מתונים בדין . . . אשר העתיקו למה נאמר. שאני אומר במשלי שה״ש וקהלת גנוזים היו עד שהם בכתובים. במשלי הומיה היא וסוררת וכו׳. בשיר השירים צרור המור דודי לי. בקהלת שמח בחור בילדותך וכו׳. ד״א אשר העתיקו מן ויעתק משם ואין צריך לומר המעתיק הרים. Die im Spruchbuche als anstößig angegebene Stelle will das ganze Stück c. VII, 7 — 20. unter diesem Gesichtspunkte begreifen. Ob man Vers 18 das. דַדים (*μαστοί*) oder, wie auch unser massoretischer Text hat, דֹדים (*φιλίαι*)

Nach ersterem Grunde hätte man auch alle sonstigen didaktischen Schriften, wie Psalmen, Jjob, ausschließen und unter Clausur setzen sollen; während man nach letzterem auch bei dem Propheten Ezechiel, der das Spruchbuch in diesem Punkte weit übertrifft (vgl. Ezech. 16,8,23 f.; 23,3,8,21) die Ausschließung dieserhalb[12]) hätte erwägen müssen. Manche wollen nun die Schwierigkeit einfach damit lösen, daß sie die Behauptung, die Sprüche wären apokryph gewesen, selbst für apokryphisch erklären,[13]) während Andere den Bericht so verstehen zu können vermeinen, als ob die Männer Hiskijah's bis zu ihrer Zeit apokryph gewesene Sprüche in die Sammlung geleitet, und wieder Andere die Angabe mit jener andern im Talmud (Sabbat 30 b) zu vereinen suchen, woselbst gesagt wird, daß die Schulen Schamai's und Hillels (Sabbat 13 b), oder spätere Gesetzeslehrer (Jadajim III, 5. Megilla 7 a) das Buch Kohelet und das der Sprüche wegen in ihnen gefundener innern Widersprüche aus dem Kanon hätten ausscheiden wollen.[14]) Allein der Widerspruch, auf den man sich nach jener talmudischen Nachricht bei dem Buch der Sprüche berufen haben soll, ist so unwesentlich, so gering=

liest, mildert an der Sache Nichts, und die Behauptung Geigers (Urschr. u. Uebers. S. 308), als ob jenes Wort gerade den peinlichen Eindruck herrorgerufen, ist hier völlig unbegründet.— Wir möchten uns hier noch eine Bemerkung gestatten. Wiewohl die figürliche Deutung an dieser Stelle sehr nahe lag (s. ob. c. 1. Anm. 33), scheinen sich die Rabbinen bei solcher Deutung immer noch nicht beruhigt zu haben, und dieses mit Recht. Wie sagt doch Plato so richtig von den Theomachien des Homer: man dürfe die Jugend auch nicht in allegorischer Interpretation mit denselben bekannt machen; den diese werde nicht immer zu unterscheiden wissen, wo der Redner figürlich, wo buchstäblich habe verstanden sein wollen (de republ. l. II.). — Die allegorische Auffassung solcher Stellen diente den Rabbinen weniger der Beruhigung, als der Formulierung einer religiösen Idee.

[12]) Es geschah dieses aus andern Gesichtspunkten; s. Sabbat 13 b; Menachot 45 a.

[13]) Vgl. Herzfeld, Geschichte d. V. Israel II. S. 97.

[14]) S. Grätz, Geschichte d. Juden I. Aufl. III. Note 26 [3]; Delitzsch, Einl. z. Prediger; Nowack, Einl. z. d. Spr. Salomo's §. 6 Ende.

fügig und unbedeutend und schon von den Rabbinen in so einfacher Weise gelöst worden,[15]) daß auch die Angabe des Talmud räthselhaft und der Erklärung bedürftig erscheint, da man nicht einsieht, warum man eines solch geringfügigen, scheinbaren Widerspruchs wegen das ganze hoheitsvolle Buch aus dem Kanon habe setzen wollen. Zudem kommt für uns hier noch ein Bericht des spätern byzantinischen Schriftstellers Michael Glycas in Betracht, der, so ungenau er auch im Einzelnen ist, hier nicht umgangen werden darf, zumal er für seine diesbezügliche Behauptung die Zeugnisse älterer Quellen anruft. Nach diesem hätte Hiskijah bei der Sammlung und Anordnung der Sprüche und Psalmen, von ersteren einen Theil ausgeschieden und verbrannt und von letzteren ebenfalls die als dem David nicht zugehörig erkannten ausgeschieden und verworfen,[16]) eine Mittheilung, der jene midraschische Ueberlieferung אשר העתיקו — שגנזו zu Grunde zu liegen scheint.

Was aber diese Ueberlieferung eben anbelangt, so glauben wir, daß sie auf eine Thatsache zurückzuführen, die den Tra-

---

[15]) S. w. u. im exeg. Theil zu XXV, 4 u. 5.

[16]) Annales (ed. Bonn.) II. p. 341 . . . . *ἐπὶ γὰρ τούτῳ καὶ ὁ συγγραφεύς φησιν ὅτι ἐλάλησεν περὶ τῶν ξύλων ἀπὸ τῆς κένδρου τῆς ἐν τῷ λιβάνῳ καὶ ἕως τῆς ὑσσώπου τῆς ἐκπορευομένης ἐκ τοῦ τοίχου. παρὰ δὲ Ἐζεκίου κεκαῦθαι φησιν ὁ πολυμαθὴς καὶ πολυΐστωρ Εὐσέβιος . . . οὕτω μὲν οὖν ὁ Ἐζεκίας καὶ ἐπὶ τοῦ Δαβὶδ ἐποίησε ψαλμοῖς. τούτων κ. τ. λ.* Wir haben die Stelle im Zusammenhange citirt, weil wir damit der Darstellung Sachs' (Beiträge S. 68) begegnen wollten, als ob Glycas nach Eusebius hier von den (in einer frühern Stelle von Glycas erwähnten) dem Salomo zugeschriebenen Büchern medizinischen Inhalts redete, die Hiskija verbrannt, demnach seine Mittheilung auf jene von einer Boraita (Peßachim 56a) berichtete Maßregel des גנז ספר רפואות (nach einer LA. im Jeruschalmi Peßachim IX, 1, die, beiläufig bemerkt, eine Bestätigung der Erklärung Maimonides' z. St. gibt: (טבלא של רפואות) zurückzuführen sei. Das angeführte Citat beweist, daß die Angabe des Vernichtens sich auf einen Theil der vom Buche der Könige berichteten Spruchweisheit beziehen muß, was ja auch die midraschische Ueberlieferung, wenn auch in etwas verschiedener Weise, aussagt.

denten nicht mehr klar war und deshalb jene unsichern Mittheilungen und Behauptungen veranlaßt hat. Der Umstand nämlich, daß die Ordner des Spruchbuches den Plan verfolgten, die Sammlung endgültig abzuschließen, wird sie in die Nothwendigkeit versetzt haben, sich nicht allein damit zu begnügen, aus den vorhandenen Spruchreihen das für die Sammlung Geeignete und Brauchbare auszulesen und einzuverleiben, sondern auch das Nichtaufgenommene, dem Salomo als nicht zugehörig Erkannte, einzuziehen, oder, wie der kritische Schulausdruck lautet, גנז[17]) zu sein, damit sie allmälig aus dem Gebrauche schwinden und nicht mehr fälschlich Salomo zugeeignet werden mögen. Denn wie man gewönlich Aussprüche und Gedanken unbekannten Ursprunges gerne auf eine Person zurückführt, die in dieser Art von Aussprüchen und Gedanken bekannt geworden, ebenso wird man auch Sprüche und Sentenzen verschiedensten Ursprungs auf König Salomo, den Spruchdichter *κατ' ἐξοχὴν* zurückgeführt haben, weil er in dieser Art der Abfassung bekannt war.[18]) Die Männer Hiskijah's werden nun alle solche Sprüche nicht nur von der Aufnahme in die Sammlung ausgeschlossen, sondern auch unter Clausur gesetzt haben, damit sie auch von Andern nicht in die Sammlung gebracht würden. Demnach war die durch den Ausdruck העתיקו bezeichnete Thätigkeit dieser Männer eine doppelte: einerseits ein „Entrücken", d. h. Entlehnen des zur Aufnahme Geeigneten, andererseits ein „Fortrücken",

[17]) Dem Ausdrucke entspricht, da, wo er „Geheimhaltung" bedeuten soll, das gewöhnlich dafür gebrauchte griechische *ἀποκρυφός* (vgl. Origenes, ep. ad Afric. I, 26); oft hingegen begreift die gesetzliche Bestimmung der גניזה nur das אין קורין בהם (Jer. Sanhedrin XI, 1; Midr. Kohelet zu 12, 11), das Verbot öffentlich oder tiefer forschend in bestimmten Schriften zu lesen, in sich, so daß der Ausdruck „apokryph" hierbei nicht angebracht, vielmehr der des *οὐκ ἀνάγνωσμα*. Vgl. Krochmal, More Nebuche ha-Seman S. 87 u. S. 102.

[18]) In Bezug auf die Composition der Psalmen deutet der Midrasch (zu Kohelet 7, 19; Hohel. 4, 4) einen ähnlichen Gedanken an: אעפ"י שעשרה בני אדם אמרו ספר תהלים לא נאמר על שמותן אלא ע"י דוד. אמר הקב"ה. . . למה שקולו ערב. הדא הוא דכתיב ונעים זמירות ישראל.

d. h. Einziehen des zur Aufnahme Ungeeigneten.[19]) Jener doppelseitigen Auffassung des Ausdrucks העתיקו wollte wahrscheinlich auch die ursprüngliche midraschische Ueberlieferung, העתיקו bedeute gleichmäßig ebensowohl שפירשו „sie haben sie erläutert,“ als auch שגנזו „sie haben sie eingezogen“, zum Ausdruck bringen, durch einen Fehler oder allmäliches Vergessen wurde jedoch die berichtete Thatsache des „Einziehens“ auf das ganze Spruchbuch bezogen, und man begann nach Gründen zu forschen, um eine solche Maßregel gerechtfertigt oder auch nur begreiflich zu finden; in Wirklichkeit jedoch mag die Mittheilung ursprünglich auf die durch die Männer Hiskijah's erfolgte Clausur einer Anzahl als unecht erkannter salomonischer Sprüche sich beziehen, die die Männer der großen Synagoge später, da der Grund ihres Verborgenhaltens weggefallen war, wieder frei gegeben haben.

4. Diese unsere Auffassung jener Tradition würde, wenn, wie wir glauben, auf richtiger Voraussetzung beruhend, uns eine andere Erscheinung, die bisher nicht genügend aufgehellt, begreifen lehren. Oft nämlich werden im Talmud Sprüche citirt, ohne daß die Commentatoren mit Sicherheit die Quelle anzugeben vermögen, woraus sie genommen;[20]) ja der

---

[19]) Nur einer solchen Thätigkeit entspricht der Ausdruck העתיקו und das passende ἐξεγράψανο der LXX, und die für dieselbe nöthige Einsicht und besonnene Beurtheilung wird diesen Männern nicht gefehlt haben. מפני מה זכו אנשי חזקיהו לאריכת ימים מפני שהיו מתונים בדין ומיושבין בדין. שנאמר תפוחי זהב במשכיות כסף דבר דבר על אפניו (Jalkut zu 25, 1). — Wir glauben, daß die ersten 5 Verse mit denen die Sammlung c. 25, 1 beginnt, möglicherweise als Apologetik der Männer Hiskijah's an die Spitze dieser Sammlung gestellt sind. Sonst wäre es passender gewesen, die Sammlung mit V. 6 beginnen zu lassen, da diese Sprüche mit der Partikel אל beginnen, welche Partikel das charakteristische Merkmal der meisten Sprüche des vorangehenden Theiles 22, 22—25, 1 ausmacht. — Die nähere Begründung dieser Annahme würde hier zu weit führen; wir müssen uns deshalb auf diese Andeutung beschränken.

[20]) Berachot 48a; Erubin 65a; B. Kama 92b. Gewöhnlich nimmt man Sirach als Quelle an, was bei einzelnen anonymen Citaten wohl zutreffend (vgl. Zunz, G. V. S. 102), bei andern jedoch erweislich falsch ist.

Talmud führt einen Spruch ausdrücklich und bestimmt auf Salomo zurück, erzählt die Veranlassung, bei welcher ihn der König gesprochen und leitet dann eine gesetzliche Bestimmung daraus her, — was Alles auf eine äußerst gewisse Ueberlieferung hinweist —, ohne daß die Talmudlehrer selbst mehr im Stande waren, mit Sicherheit die Stelle im Spruchbuche zu bezeichnen, die dem angeführten Spruchsatze entspräche und auf den er bezogen werden könnte;[21]) hiezu kommen die vielen Sprüche, welche der Text der Septuaginta, des Syrers und Targum im Unterschiede von der hebräischen Textrecension bietet[22]) — sie alle mögen zerstreute Reste jener alten, von den Männern Hiskijah's als dem Salomo nicht zugehörig eingezogenen und von denen der großen Synagoge später wieder freigegebenen und im Umlauf gekommenen Sprüche sein.

---

[21]) B. Kama 81b: הרי שכלו פירותיו מן השדה ואינו מניח בני אדם לכנס בתוך שדהו מה הבריות אומרת עליו. מה הנאה יש לפלוני ומה הבריות מזיקות לו. עליו הכתוב אומר מהיות טוב אל תקרי רע. ומי כתיב מהיות טוב אל תקרי רע. אין כתיב כי האי נונא אל תמנע טוב מבעליו בהיות לאל ידך לעשות. Der Hinweis auf Sprüche 3, 27 ist ein Notbehelf, um der Frage ומי כתיב auszuweichen, wie dieses Berachot 30a zeigt, wo jener Spruch מהיות טוב u. s. w. da angewandt, wo der Spruch 3, 27 nicht möglich wäre; vgl. die Note R. Hirsch Chajes' zur Stelle.

[22]) Ueber diese vgl. de Lagarde, Anmerkungen zur griech. Uebersetzung der Proverbien. Leipzig 1863; Hitzig, Commentar zu d. Spr. Zürich 1858, S. 27f; Delitzsch, Commentar d. Sprüche S. 540—547. Daß viele dieser Zusätze ursprüngliche Bestandtheile des Originals gewesen zu sein scheinen, wird von Allen zugegeben.

Drittes Kapitel.

Die Theile des Buches.

Ueber die Anzahl der Theile, in welche das Buch der Sprüche Salomo's zu zerlegen ist, gehen die Ansichten der Bibelforscher auseinander, ohne immer eine treffende Gliederung zu gewinnen. Die Massora theilt das ganze Buch in acht Sedarim[1]) und läßt bei ihrer Eintheilung nicht einmal die Einschnitte 10, 1. 22, 17 zu ihrem Rechte kommen. Auch die mittelalterlichen Kapiteleintheiler haben die sich von selbst ergebende Scheidung einzelner Stücke unbeachtet gelassen. Nach den in dem Buche vorkommenden Ueberschriften zerfällt die ganze Sammlung in sieben größere Theile[2]), die sich zwar noch in kleinere Gruppen zerlegen lassen, besser aber in drei große Bücher zusammengefaßt werden: 1) die einleitenden Ermahnungsreden mit der Ueberschrift „Sprüche Salomo's" und dem Gesammttitel an der Spitze und 2 u. 3) die beiden großen Spruchreihen mit eben dieser Ueberschrift und ihren kleinen Anhängen dazu. Diese Eintheilung haben auch die Rabbinen[3]); doch scheinen sie

---

[1]) Die Anfänge derselben sind folgende: I, 1. V, 18. IX, 12. XIV, 4. XIIX, 10. XXII, 22. XXV, 13. XXVIII, 16.

[2]) I, 1. X, 1. XXII, 17. XXV, 1. XXX, 1. XXXI, 1. XXXI, 10. S. ob. S. 33—43. Einige zählen noch den allgemeinen Buchtitel I 1—6 und die als besondern Anhang angesehene Spruchreihe XXIV, 23—XXV, 1 (oben S. 34) für sich und gewinnen somit 9 Theile.

[3]) Schir ha-Schirim r. c. 1: ג׳ משלות אמר. משלי שלמה בן דוד
משלי שלמה בן חכם ישמח אב. גם אלה משלי שלמה אשר העתיקו. Mit Un-

noch eine andere nach größern und kleinern Sidroth und Paraschen gekannt zu haben [4]. So z. B. wird im babyl. Talmud Joma 71a. ein Spruchvers citirt, in welchem die Worte שנות חיים vorkommen, und für diese eine Erklärung versucht. Unmittelbar darauf erläutert der Talmud einen andern Spruch (c. VIII,4), wiewohl derselbe mit dem früher angeführten in gar keiner inhaltlichen Beziehung steht, blos aus dem Grunde, weil, wie Raschi erklärt, die beiden Sprüche in einer Parascha gestanden[5]. — Von der Anzahl der Verse, in welche das Buch zerfällt und worin die Angaben einer ältern und jüngern Ueberlieferung der Rabbinen auseinandergehen, ist bereits oben (S. 23) die Rede gewesen. Es wäre müßig, in eine Untersuchung zur Feststellung des Alters jener Ueberlieferungen sich zu ergehen, da damit zur Klarlegung des jetzigen Umfanges des Buches im Verhältniß zu jenem behaupteten von 800 Sprüchen Inhalts nichts gewonnen wäre. Daß das Verhältniß der Verse und ihre Aufeinanderfolge im Texte der Rabbinen nicht immer unserem massoretischen gleich war, ergiebt sich aus mehreren Stellen im Talmud und Midrasch: nach einer Anführung scheint es, als ob die Rabbinen die Ueberschriften der beiden Kapitel

---

recht will Malbim diese Dreitheilung in dem Ausdruck שלישום (22, 20) angedeutet finden; s. die Ausführung im exeg. Th. z. St. und vgl. über den angef. Midrasch im Allgemeinen Zunz, G. V. S. 284 Anm. e.

[4]) Die Handschriften erhalten noch Spuren einer solchen Eintheilung in Paraschot, welche, theils durch Zwischenräume innerhalb der Zeile (סתומות), theils durch Zeilenabsätze (פתוחות) bezeichnet waren (Delitzsch, Comm. S. 315). Erhalten hat sich uns nur die traditionelle Angabe über die Zahl der Paraschen im Pentateuch und der Kapitel in den Psalmen (Jer. Sabbat Abschn. 16, Tractat Soferim 16, 11. Midr. zu Ps. 104), wiewohl es sicherlich eine solche Eintheilung zu allen Büchern der heil. Schrift gegeben hat, wie ja auch die Sabbat-Lectionen (Haftarot) beweisen (s. Sabb. 116b u. 24a in Raschi und Toßafot; Kiduschin 30a u. vgl. Strack, proleg. crit. in V. T. p. 78.)

[5]) Die angeführte Stelle ist daselbst genau nachzusehen. In unserer Ausführung sind wir der Auffassung des R. Samuel Straschon in seinen Glossen z. Talmud, die mit der des Verfassers des שיח יצחק übereinstimmt, gefolgt, wonach der Talmud mit seinem ersten Citat auf

30, 1 und 31, 1 mit einander in Verbindung gebracht[6])"; nach einer andern wieder könnte es scheinen, als ob sie die Ueberschrift von c. 31, 1 vor den Sprüchen des Kapitels 30, 2 angenommen hätten[7]), was Raschi zur Stelle thatsächlich anmerkt, und worüber der Glossator zum Talmud, R. Samuel Edeles, sein Verwundern ausspricht.

---

die Worte שנות חיים in c. 9, 11 und nicht auf die in c. 3, 2 sich bezieht, weshalb dann Raschi mit Recht bemerken konnte: אליכם אישים בראש פרשת ושנות חיים הוא. Mit c. 7 ist die ethische Einleitungsrede thatsächlich beendet, und mögen die Talmudisten deshalb mit c. 8 eine neue Parascha angenommen haben. Das Weitere s. im exeg. Theil zu c. 3, 2.

[6]) So conjicirt Einhorn in seinem Commentar zum Midrasch (Wilna 1879) I. M. c. 10.

[7]) Babli Sanhedrin 70b, Raschi und die Bemerkung Edeles dazu. Bei den LXX folgen bekanntlich die Stücke 30, 1—31, 9 theils hinter 24, 22, theils hinter V. 34 desselben Kap. Die Anordnung scheint — so willkürlich auch die Uebersetzung — eine wohl berechnete zu sein.

Viertes Kapitel.

Name des Buches.

Das Buch der Sprüche Salomo's wird von den Rabbinen der Ueberschrift entsprechend משלי שלמה oder auch kurzweg משלי genannt[1]), wiewohl es in letzterem Falle sprachlich richtiger משלים heißen müßte; doch scheint auch diese Bezeichnung gebraucht worden sein. Im Talmud wenigstens (Gittin 35a) wird ein ספר ממשלים erwähnt, was Raschi vom salomonischen Spruchbuche versteht, worunter aber auch die Sprüche Sirachs, der sein Werk ebenfalls משלים genannt hat[2]), gemeint sein können. Die Form ממשלים, die der Talmud daselbst gebraucht, haben, außer Raschi und Bartinora (in der Mischna Sota IX, 15), auch die Fragesteller an R. Hai Gaon, was der Gaon in seiner Antwort hervorhebt und billigt[3]). Von der grammatischen Richtigkeit dieser Schreibung wird später gehandelt werden. Bei den Schriftstellern der ersten, sowie auch der folgenden Jahrhunderte[4]) findet sich neben dem Namen *παροιμίαι Σαλομῶντος* (die Ueber-

---

[1]) Sabbat 152b. Aboda S. 19a. Kohelet rabba c. 92. Midrasch Mischle zu 19, 21; 20, 9 u. f.

[2]) S. Sirach 18, 21, 22; 44, 40. Hieronym. Vorr. z. d. Spr. u. Tanchuma Bereschit.

[3]) Responsen der Geonim Nr. 13 in der im Jahre 1869 von J. M. Chasan in Livorno veranstalteten Ausgabe; in der vom Vereine „Mekize Nirdamim" nach einer H.-S. des R. Jakob Mußafia herausgegebenen Sammlung fehlt in der betr. Response (Nr. 30) diese Stelle.

[4]) Eusebius, Kirchengesch. IV, 26. Clemens, Epist. ad. Cor. I, 67.

setzung der Septuaginta für משלי שלמה) häufig auch der Name σοφία oder πανάρετος σοφία als Bezeichnung des salomonischen Spruchbuches angewandt, woraus Bertheau schließen zu können glaubt, daß bei den Juden der Name חכמה oder der durch einen dem griechischen Worte πανάρετος entsprechenden Zusatz bestimmte Name חכמה für das salomonische Spruchbuch im Gebrauch gewesen sein muß. Uns ist in der talmudisch-midraschischen Literatur selbst keine Stelle bekannt, in der dieser Name als direkte Bezeichnung für das Spruchbuch gebraucht wäre[5]); „Chochma" nennen die Rabbinen jede speculative Forschung, sie sei auf die Gottheit oder auf die Bestimmung des Menschen gerichtet, weshalb sie, wie den Inhalt der Sprüche und des Buches Kohelet, ebenso auch die Theosophie Ezechiels mit diesem Ausdrucke belegen; doch ist die Vermuthung Bertheau's von dem Gebrauche dieser Bezeichnung — wiewohl die Angabe, daß er sie auch in Toßafot vorgefunden, unrichtig[6]) — an sich nicht unwahrscheinlich, und gibt uns eine Stelle in einem synagogalen Gebetstücke aus dem 12. Jahrhundert[7]) eine deutliche Bestätigung hierfür.

---

[5]) In einer sinnigen Haggada (Jerusch. Makkot II, 8; Peßikta d. R. K. XXV, 38, zu berichtigen und zu ergänzen nach Jalkut Psalm c. 25 Nr. 702 u. Ezechiel c. 18 Nr. 358) wird auf die Frage: welches Loos den Sünder von Rechtswegen treffen sollte? eine Antwort der תורה (nämlich Leviticus 5, 1) der נבואה (Ezech. 18, 20) und der חכמה (Spr. 13,21) angeführt, aus welcher Stelle Krochmal (Kerem Chemed V,79, der jedoch die Quelle nicht angibt) schließen zu können glaubt, daß die Rabbinen den Kanon in jene drei Einzelbezeichnungen (תורה, נבואה, חכמה) einbegriffen haben (s. oben Vorbem. Anm. 21). Da jedoch als Antwort der „Chochma" ein Spruchsatz citirt ist, so dürfte wohl der Name חכמה in jener Stelle nicht diese weite Beziehung, für „Ketubim" überhaupt zu stehen, haben. Vgl. auch Berachot 57a, dann 59b: הרואה שלמה בחלום יצפה לחכמה, משלי יצפה לחכמה. קהלת יצפה לחכמה.

[6]) Auch Keil, Stähelin, Nowack u. a. führen im Namen Toßafot's B. Batra 14b an, was sie nur in Raschi das. gesehen haben können und für das von ihnen Behauptete gar nichts beweist.

[7]) In dem für den Vorbeter bestimmten Gebetstücke des zweiten Neujahrstages Anf. אתיתי heißt es: מה אני ומה חיי תולעה ורמה. נבער

Einen noch viel kräftigeren Beweis glauben wir aus der Form, wie der Midrasch zu den Sprüchen seine Auslegungen zu diesem Buche beginnt oder vielmehr einleitet, entnehmen zu können. Der Midrasch, dessen Auslegungen zu irgend einem bibl. Buche immer mit den Anfangsworten des betr. Buches, die ja gewöhnlich den Titel desselben ausmachen, beginnt, hebt in unserem Spruchbuche nicht mit der Ueberschrift und den Anfangsworten desselben — wiewohl er diese commentiren will — an, sondern stellt den Satz Ijob 28, 12, der mit dem Worte חכמה beginnt, und welche Stelle mit der im Spruchbuche c. 8, 22 das Gemeinsame hat, die Weisheit personificirend darzustellen (was von den spätern jüd. alexandrinischen Philosophen als Folie für ihre Logoslehre benutzt worden) an die Spitze seiner Ausführungen zu diesem Buche, als ob dasselbe so begönne und als ob das Wort חכמה den Eingang und die Ueberschrift zu demselben bildete. Dieses scheint auch dem Verfasser des Jalkut aufgefallen zu sein, denn er ändert die Sache, indem er die bezügliche haggadische Ausführung an das Wort משלי, mit welchem das Spruchbuch beginnt, anschließt und erst an zweiter Stelle den Satz, der von der Chochma spricht, heranzieht. Das Verhältniß, wie diese beiden Quellen, die jüngere und die ältere, in der Citation ein und desselben Midrasch hier von einander abweichen, ist so auffällig und für unsre Ausführung so überzeugend, daß wir es uns nicht versagen können, durch Gegenüberstellung es noch mehr zu veranschaulichen.

Midrasch Mischle Anf. Sprüche.	Midr. Jalkut Anf. Sprüche.
והחכמה (דרש רבי תנחום ב״ח) מאין תמצא. זה שלמה שישב בתענית מ׳ יום כדי שיתן לו המקום רוח חכמה ובינה והיה משוטט ומבקש	משלי מם גדולה. מלמד שהתענה מ׳ יום שתנתן לו חכמת התורה כמשה. דכתיב ויהי שם עם ה׳ ארבעים יום וכו׳. ד״א זה שאמר

מדעת ובאפס מזמה. סמכתי יתדותי בספר החכמה. מענה רך משיב חמה. Im mass. Texte steht in dem citirten Verse ישיב, nicht משיב, doch hat der Talmud Berachot 17a ebenfalls משיב, worüber w. u. im fünften Kapitel dieser Schrift.

הכתוב והחכמה מאין תמצא. מלמד
שהיה שלמה מחפש היכן החכמה
מצויה. ר"א אומר בראש. ר' יהודה
אומר בלב. . . . אמר שלמה
אני פותח באמצע אותיות במקום
שיש חכמה שהיא נתונה בלב
שנתונ(ה) באמצע האדם.

אחריה . . . . דבר אחר והחכמה
מאין תמצא. מלמד שהיה שלמה
מחפש היכן החכמה מצויה. רבי
אליעזר אומר בראש. ור' יהושע
אומר בלב . . . כיון שראה שלמה
שהחכמה נתונה בלב משם התחיל.
שנאמר משלי שלמה בן דוד.

Der Wortlaut und der Gedankengang dieser beiden Midraschim ist ein und derselbe: beide wollen das מ majusculum erklären und gebrauchen zu ihrer Ausführung den Satz Ijob 28, 12, der mit dem Worte חכמה beginnt — ist es nun Zufall oder Versehen, daß in dem einen (Midr. Mischle) dieser an die Spitze gestellt ist, während der andere (Jalkut) umschreibt und mit dem Worte משלי beginnt? Wir glauben: nein! In der ältern Quelle ist wahrscheinlich das Wort „Chochma“ als gebrauchter Titel des Buches absichtlich an die Spitze gestellt, was der Verf. des Jalkut, dem diese Beziehung des Wortes an dieser Stelle nicht mehr bekannt war, änderte (wiewohl dadurch eine merkliche Lücke entstand), um mit dem Worte משלי, als dem ihm bekannten Titel des Buches, beginnen zu können.

Die Anführungen bei den Rabbinen geschehen übrigens selten unter dem Namen des Buches, sondern es wechseln die Redensarten: אמר שלמה[8]). התנבא שלמה[9]). אמר (התנבא) שלמה בחכמתו[10]). רוח הקדש צוחת על ידי שלמה[11]). gleichmäßig mit einander ab. Sonderbar erscheint es dann, wenn der Midrasch mehrere Bibelsätze ein und desselben Autors

[8]) Schemot r. c. 30; 33. Bem. r. c. 15; 23. Sch. tob c. 1; 58; 119—121; 138—140. Midr. Mischle zu 1, 17. 2, 4. 6, 8. 15, 17 u. f.

[9]) Bemidb. r. c. 11; 20. Debarim r. c. 3 u. f. Midr. Mischle c. 6. 8. 9. 19 u. f.

[10]) Berachot 4a, Sanhedrin 107a, Midr. Mischle zu 16, 11; 19, 1 u. f.

[11]) Bereschit rabba c. 75 (s. Zunz, G. V. S. 313 Anm. a.). Schemot r. c. 15. Bemidbar r. c. 10 u. f. vgl. auch ob. Vorbem. Anm. 21. צוחת gleich צעק, eigentl. „schreien“, „laut rufen“, wird, wie das Verb קרא, für „nennen“, „aussprechen“ gebraucht (Bereschit r. c. 25 und 42; s. auch Raschi zu Jes. 21, 5).

hintereinander namenlos citirt und nur bei dem letzteren dessen Namen angibt. Auch wird eine bestimmte Reihenfolge bei Citationen nur selten eingehalten. Vgl. Midrasch Tanchuma Anf. בא: בג׳ מקומות שמענו שאדם משמיע תלמודו סמוך למיתתו שנאמר להודיעך קשט אמרי אמת להשיב אמרים אמת לשלחיך. וכן שלמה אמר סוף דבר הכל נשמע את האלהים ירא.

Aehnlich Jalkut I. Nr. 236: הם חשבו לאבד בני במים אף אני לא אפרע מהם אלא במים. (וכן הוא אומר) בור כרה ויחפרהו. ואומר כורה שחת בה יפול. ואומר חופר גומץ בו יפול. וכן שלמה אמר מפרי פי איש תשבע נפשו.

In der Mechilta an der zuletzt erwähnten Stelle, wo die Anführung von Beweisstellen zu der behaupteten Wahrheit eine noch zahlreichere ist, wird die richtige Aneinanderreihung noch weniger eingehalten[12].

---

[12]) Vgl. Toßafot Aboda Sara 3a Schlagw. יבא.

Fünftes Kapitel.

Einzelne Abweichungen vom Texte der Massora.

Nichts ist so schwierig, als einen bestimmten Nachweis über die Echtheit der in den Talmudim und Midraschim zerstreut sich findenden, von unserem massoretischen Texte mehr oder weniger abweichenden Lesarten einzelner Bibelstellen zu erbringen. Denn da wir bislang eine mit kritischem Auge durchgesehene, mit alten Drucken und Handschriften verglichene, korrekte Ausgabe des rabbinischen Schriftthums nicht besitzen, so müssen wir bei jeder einzelnen abweichenden Lesart einer biblischen Stelle, die jene Schriften uns bieten, fragen: Haben wir es wirklich mit einer Abweichung zu thun, die auf eine Verschiedenheit des Textes zurückgeht und als ein sicherer Bestandtheil eines ältern, vormassoretischen Textes in Anschlag zu bringen ist, oder ist diese blos eine durch unachtsame Abschreiber oder Drucker entstandene fehlerhafte Wiedergabe des überlieferten massoretischen Textes? Es wäre durchaus falsch, sich für letztere Annahme zu entscheiden, blos aus dem Grunde, weil in manchen (gewöhnlich neuern) Ausgaben jene Abweichungen ausgeglichen, indem die Citate mit der Grundschrift in unsern Bibelausgaben übereinstimmend lauten. Denn diese, scheinbar richtigeren, Lesarten sind ja nicht (mit Ausnahme der von Rabbinowitz zum babyl. Talmud gemachten) auf Grund einer kritischen Prüfung und Vergleichung entstanden, sondern durch die Willkür der Herausgeber, die überall, wo sie eine Abweichung vom überlieferten massoretischen Texte vorfanden, diese ohne Weiteres entfernten

und die recipirte dafür setzten, in der Meinung, jene Abweichungen seien blos entstellte und verdorbene Wiedergaben des feststehenden Textes. Daß aber eine solche Annahme eine grundfalsche und, wissenschaftlich geprüft, ganz unmögliche sei, beweisen die zahlreichen Stellen, in denen die Rabbinen die abweichende Lesart hervorheben, betonen und ausdeuten, so daß die Toßafisten schon die Erkenntniß aussprachen: die Rabbinen müssen oft andere, von unserem mass. Texte abweichende Lesarten vor sich gehabt haben[1]), wiewohl sie an einer andern Stelle[2]) die Vermuthung äußern: viele Abweichungen dürften nur scheinbare sein, entstanden durch das beliebte, mehr inhaltliche, als wörtliche Citiren der bezüglichen Schrift-

[1]) Toßafot zu Sabbat 55b Anfangsw. מעבירם: הש״ס שלנו חולק על ספרים שלנו und ebenso Norzi zu Lev. 4, 18: מצינו פעמים רבות שהגמ׳ שלנו חולק על המסורה. Wir fügen dem hinzu, daß Norzi überall, wo dieses der Fall ist, die LA. der Massoreten der der Talmuden vorzieht. Zu dem angef. Toßafot ist die Glosse R. Akiba Eger's z. St. und R. Jesaja Berlins in seinem הפלאה שבערכין s. v. מאה, sowie יד מלאכי Nr. 283 zu vergleichen. Die spätere Literatur über diesen Gegenstand verzeichnet Strack in den Prolegomena critica in V. T. p. 97 (Lips. 1873).

[2]) Toßafot das. 128a Anfangsw. ונתן, Berachot 61a, Erubin 2a, 18b und ebenso Norzi zu Nehem. 4, 16. Letzterer schreibt: פעמים רבות נמצאים בגמרא מקראות שאינם כהויתן כמו שכתבו התוספות בכמה מקומות ואין להקפיד und ähnlich zu Chronik 5, 23 im Namen des R. Jomtob b. Abraham (ריטב״א). Einzelne Abweichungen geschahen blos zum Zwecke der haggadischen Auslegung und können deshalb nicht als solche gelten, weil, wie schon Strack (l. c. p. 111) richtig sagt: „הדרשנים ut sua placita probarent Scripturam Sacram paullulum mutatam laudare saepe non dubitaverint"; nur hätte er diese Freiheit nicht blos den דרשנים im Midrasch (im engern Sinne), sondern den דרשנים überhaupt zuschreiben sollen, wie er auch in der That (l. c. p. 96) zu der in der Mischna Peah V, 6 vorkommenden Variante zu Spr. 22, 28 die Worte Maimonides' anführt, wonach: „hanc Mischnam non tam ad lectionis varietatem, quam usum allegoricum istum refert, quo Rabbini haud raro verba Scripturae paullulum immutant aliterque legunt, non ut textum hebraicum hoc ipso emendare velint, sed ut ad scopum suum illum inflectant"; außerdem gehört gerade das von ihm als Beweis herangezogene Beispiel aus dem Midr. rabba zu Numeri 7, 1 nicht in diese Kategorie der zum Zwecke haggadischer Auslegung willkürlich angenommenen Varianten.

verse. Noch die spätere jüdische Literatur, wie die Schriften des Menachem b. Seruk, Dunasch b. Librat, Jehuda Chajug, Jona b. G'anach, Salomo Parchon, Joseph Kara[3]) und der noch spätern Commentatoren wie die Raschi's, Ibn Esra's u. a.[4]) weisen Beispiele von Abweichnngen im Texte auf, die nur durch Annahme einer ihnen vorgelegenen abweichenden Lesart erklärt werden können. Wir haben es deshalb nicht für überflüssig gehalten, hier jene, wenn auch zum großen Theile unerheblichen, Abweichungen vom mass. Texte der Sprüche, die wir in den Citaten der Rabbinen vorgefunden, in ein eigenes Kapitel zusammenzustellen[5]), es einer zukünftigen genauern Kritik überlassend, diese, sowie auch die zu den andern bibl. Büchern sich findenden, auf ihre Berechtigung und historische Auktorität zu prüfen.

1) Sprüche II, 3 in dem Satztheile כי אם לבינה תקרא scheinen die Rabbinen אֵם für אִם gelesen zu haben, da sie diese LA. ohne die übliche Emendationsformel אל תקרא voraussetzen (Berachot 57b; vgl. auch Sifre בהעלתך). Auch das Targum, der Midrasch rabba (נשא) und das Sohar Buch (תרומה) haben diese LA. Nicht mit Unrecht bemerkt der Glossator zum Talmud, R. Samuel Edeles, daß, nach der massoretischen Lesart אִם, das vorangestellte כי ganz überflüssig wäre, da ja auch die voranstehenden und folgenden Bedingungssätze

---

[3]) Vgl. Ewald-Dukes, Beiträge zur Geschichte der Auslegung, H. II. S. V.

[4]) Als Beispiel siehe Raschi und Ibn Esra zu II. M. 25, 22.

[5]) Das Bemühen der ältesten Talmudlehrer um eine genaue Textrecension und gleichmäßige orthographische Schreibung des geheiligten Bibelwortes (s. Erubin 13a, Sota 20a, j. Talmud Taanit IV. 2 u. v. a. St.; vgl. auch ob. Vorbem. Anm. 2) und die Berücksichtigung, welche diese Gelehrten den Varianten in einzelnen Bibelexemplaren, z. B. dem des R. Meïr (Beresch. rabba c. 9 u. 94), zu Theil werden ließen, rechtfertigen ein solches Verfahren, sowohl vor dem Vorwurf einer überspannten philologischen Akribie, als auch vor dem des unerlaubten Eingreifens in das als feststehend Ueberlieferte (vgl. Ibn Esra zu 2. M. 25, 29 und Abravanel zu Kön. I. 10, 22), so dieses nur nicht in Willkür und subjectives Belieben ausartet.

dieses Stückes blos mit der Partikel אם beginnen. Dagegen könnte man nun allerdings einwenden, daß das כי zur Aufnahme und Bekräftigung der vorausgegangenen Bedingnisse (vgl. Del. z. St. u. z. c. VII, 4) hier doch nicht so ganz überflüssig ist; allein wir haben einen andern Beweis, der für die LA. der Rabbinen spricht, und dieser besteht im Fehlen des Makkef bei כי אם. Nach der Massora (vgl. Del. Sprüche S. 381) fehlt dieses bei כי אם mit Ausnahme von drei Stellen (Gen. 15, 4. Num. 35, 33. Nehem. 2, 2) sonst nie; es müßte somit auch hier stehen, wenn אִם als Partikel gälte. Die Accentuation (כִּ֣י אִ֣ם לַבִּינָ֣ה תִקְרָ֑א) schließt ebenfalls die Makeffirung aus, aber allerdings auch die LA. der Rabbinen; denn nach letzterer müßte betont sein: כִּ֣י אֵ֣ם לַבִּינָ֣ה תִקְרָ֑א. Schließlich sei noch bemerkt, daß auch der Cod. Erf. I. die LA. אֵם hat.

2) IV, 8. Dieser Vers lautet nach der Anführung des Talmud Berachot 48a: סלסלה ותרוממך ובין נגידים תושיבך. In unsern Talmudausgaben ist der Satz zwar nach dem massoret. Texte corrigirt, allein schon R. Samuel Edeles bemerkt, daß die LA. in den ältern Ausgaben die oben angeführte, von unserem Texte abweichende, gewesen. Nun geben Jeruschalmi Berachot VII, 2, Nasir V, 3, sowie Bereschit rabba c. 91 allerdings Sirach als Quelle an; da aber im Buche Sirach sich kaum ein schwacher Anklang eines solchen Verses findet (Sir. VI, 32, worauf Benseev und Zunz G. V. S. 152 verweisen, kann nach dem genauen Texte nicht hierfür herangezogen werden), so mag es nicht ganz unwahrscheinlich sein, daß dieser Hinweis der Zusatz eines Spätern sei, der, in gleicher Unkenntniß der Quelle des vom Talmud citirten Spruches, diesen ohne nähere Prüfung im Buche Sirach voraussetzte, wie dieses nach den bereits (c. II zu Ende) citirten Worten Raschi's und Toßafot oft von Sätzen, deren Ursprung im canonischen Schriftthum nicht nachweisbar war, fälschlich angenommen ward. Uebrigens hat auch die Septuaginta hinter 26, 11 einen Vers, dessen Quelle eben-

falls Sirach VI, 21 zu sein scheint. Vgl. das oben c. II, 4 Ausgeführte.

3) III, 10. Nach dem Talmud (Joma 86b) wäre תירוש defective ו zu schreiben; doch ist zweifelhaft, ob der Talmud mit dieser Behauptung auf unsern Vers oder auf den in Hosea 4, 11 hinzielt; an beiden Stellen hat die Massora das Wort plene.

4) IV, 18. Für וארח finden wir im Midr. Jalkut[6]) zu I. M. c. 2 (Nr. 20), zu Kohelet c. 7 (Nr. 974) und zu Ps. c. 35 (Nr. 723) die LA. ואור, und scheinen auch die Deutungen, die dieser Spruchvers im Midrasch r.[7]) (I. M. c. 12 u. 41 u. s.) erfährt, auf diese LA. zurückzugehen, obgleich daselbst, sowie im Jalkut I. Nr. 875[8]) und im Midrasch z. d. Psalmen[9]) c. 18 und 119 immer ארח steht. Da ארח im Satze defectiv geschrieben, so kann die LA. ואור, die die drei erstgenannten Stellen des Jalkut in auffallender Uebereinstimmung bieten, nicht als aus verkürztem ואור' entstanden erklärt werden. Beachtenswerth ist zudem, daß Ibn Esra I. z. St. bemerkt: וארח צדיקים: חסר. והנכון אור אורח צדיקים, eine Bemerkung, deren Nothwendigkeit wir allerdings nicht einzusehen vermögen.

5) V, 13. In den Massechot Semachot c. 12 wird לקול מורי, nicht בקול, angeführt; dieselbe LA. haben auch einige

6) Wir citiren denselben nach der neuesten Warschauer Ausgabe v. J. 1876, womit wir mehrere ältere, namentlich die zu Livorno im Jahre 1650 mit dem Commentar des R. Abraham Gedaljah erschienene, sowie die Krakauer v. J. 1596, stets verglichen haben; die erwähnten Abweichungen finden sich also, wenn nicht anders bemerkt, auch in diesen Ausgaben vor.

7) Der Midrasch rabba wird von uns nach der Amsterdamer Ausgabe v. J. 1725 (תפ"ה), die wir mit der ältern Venetianer v. J. 1545 (ש"ה) und der zu Frankfurt a. d. O. v. J. 1705, sowie mit mehreren neuern Ausgaben, namentlich der Wilnaer v. J. 1878, stets verglichen haben.

8) Die Livornoer und Krakauer Ausgabe haben auch an dieser Stelle אור anstatt ארח.

9) Dieser wird von uns nach der alten Amsterdamer Ausgabe vom J. 1731 citirt; verglichen ist damit die neuere Warschauer v. J. 1865.

Codices, gegen die Massora, welche unsere Stelle nicht unter die Zahl derjenigen stellt, in welchen שמע mit ...ל construirt vorkömmt.

6) V, 18. Für מאשת in dem Satztheil ושמח מאשת נעוריך finden wir im Midrasch Schocher tob c. 59[10]) die Form באשת, die, nach Fleischer, auch in einigen alten Codices sich befinden soll. Ebenso scheint auch Meïri gelesen zu haben. Auffällig jedoch ist uns folgende Ausführung in seinem Commentar z. St. (in der Fürther Ausgabe v. J. 1844): ושמחה: כמו ותשמח. Wir wissen nun nicht, hatte er die LA. ושמחה vor sich und macht er daraus ein Futur, oder will er den Imperativ ושמח dem einfachen Futur in a gleichmachen, ohne ihm voluntative Bedeutung zu geben. Nach dem an diesen Vers sich lehnenden Ausspruche der Rabbinen wären wir fast zu der Annahme geneigt, daß sie eine solche LA. ושמחה vor sich hatten. Es heißt nämlich Sanhedrin 22a: אין אדם מוצא קורת רוח אלא מאשתו ראשונה שנאמר יהי מקורך ברוך ושמח מאשת נעוריך „Volle, glückselige Befriedigung findet der Mensch nur an seiner ersten Gattin, wie es Spr. 5, 18 heißt" u. s. w. Diese Folgerung ergibt aber unser Satz nur dann ganz, wenn man b so faßt: ושמחה (יהיה) מאשת נעוריך; dann wäre auch das מ in מאשת wohl am Platze, das zum Imperativ nicht gut paßt.

7) VIII, 13. Anknüpfend an a lehrt ein Talmudlehrer (Peßachim 113 b) הרואה דבר רע בחבירו מצוה לשנאתו שנאמר יראת ה׳ שנאת רע. Nach unserer LA. ist im Verse nur vom Verhaßtsein der bösen That als zur Gottesfurcht gehörig die Rede, und man könnte die weitergehende strenge Folgerung jenes frommen Rabbi's mit dem gleichen Bemerken abweisen, mit welchem die tugendvolle Gattin R. Meïrs einer ähnlichen Meinung ihres Gatten begegnete: מי כתיב חוטאים — חטאים כתיב (Berachot 10 b). Doch scheint hier der Beweisführung des Rabbi eine eigene Lesart des שנאת רע zu Grunde zu liegen;

---

[10]) In der alten Amsterdamer Ausgabe; in der neuern ist nach dem mass. Texte verbessert oder verbösert.

in einzelnen Talmudausgaben steht denn auch שנאי רע (was Strack in seinen Prolegomena als Variante anführt), womit aber immer noch Nichts für die behauptete Lehre bewiesen ist, wenn man nicht auch für יראי יראת liest. Vgl. übrigens noch die Uebersetzung der LXX. Einfacher scheint uns, jener Lehrer habe רע personell gefaßt; die abweichende LA. ist denn doch zu wenig beglaubigt.

8) VIII, 34 müssen die Rabbinen מזוזות (plene) vor sich gehabt haben; denn nicht nur wird das Wort stets so angeführt (vgl. Jeruschalmi Berachot V, 1; Babli das. 8a), sondern die Pluralbildung mehrfach urgirt und in verschiedener Weise ausgedeutet. Im Midr. Mischle unterstützt R. Judan die Ansicht R. Levi's, wonach an beiden Thürpfosten eine Mesusa (ein mit biblischen Stellen beschriebenes Pergament) anzubringen geboten sei, da es ja sonst nicht לשמור מזוזות heißen würde; wozu Berliners Raschi-Ausgabe zum Pentateuch S. 368 verglichen werden kann. Nach Angabe der Massora ist jedoch hier, wie auch stets im Exodus, מזזת zu schreiben. Eine ähnliche Abweichung vom Texte der Massora s. Menachot 34b, Sebachim 37b und vgl. Raschi und Toßafot daselbst.

9) IX, 12. Die in ולצת zu subintelligirende Partikel אם steht im Talmud Aboda Sara 18a; daselbst wird citirt: ואם לצת לבדך תשא.

10) XI, 5 lautet b in einem Citat (Bereschit rabba c. 60): וברעתו ירחה רשע, analog a in XVI, 32, und ebenso citirt die Krakauer Ausgabe des Jalkut (1596); dagegen hat die Livornoer (1650) und die neueste Warschauer (1876) die LA. וברעתו ילכד רשע für unser: וברשעתו יפל רשע, was sich eigentlich auf keinen analogen Vers (s. 5, 22; 11, 6) zurückführen läßt und deshalb nicht aus Erinnerung an einen solchen entstanden sein kann.

11) XI, 8. Durch eine Täuschung — so wird im Talmud B. Mezia 60b erzählt —, der Raba geschickt entging, kam R. Papa, Sohn Samuels, zu einem geringen Vergehen; mit Beziehung darauf, daß Raba diesem entgangen,

während er ihm zum Opfer gefallen, wandte er den Spruchvers an: צדיק מצרה נחלץ ויבא אחר תחתיו. Diese LA. im Talmud ist gut beglaubigt (s. R. Meïr Lublin z. St.), geht aber wahrscheinlich darauf zurück, daß Spätere, aus Rücksicht gegen R. Papa, für רשע des Schrifttextes in seinem Ausrufe אחר angeführt, da der Satz auch sonst (Sanhedrin 39a; Tanchuma Par. Noach; Midr. r. z. Hohel. c. 7; Schocher tob c. 4) übereinstimmend mit unserem Texte citirt wird.

12) XI, 17. Für חסד hat der Talm. Taanit 11b חסיד, was, nach Baer, auch ein neapolitan. Cod. aufweist; Jalkut z. St. jedoch, sowie Leviticus rabba c. 34 haben durchweg das massoretische חסד.

13) XII, 4. Der Midr. Tanchuma (Anf. חיי שרה) hat תפארת für עטרת, wahrscheinlich bloße Verwechselung.

14) XII, 14. Der Abweichungen sind hier mehrere, weshalb wir sie in Verbindung mit dem Schrifttexte anführen. Der Vers lautet: מפרי פי איש ישבע טוב (במכילתא ובמדרש שמואל: תשבע בטנו. ילקוט: ישבע נפשו) וגמול ידי אדם ישוב לו (מכילתא: וגמול אדם. מ״ש: וגמול ידיו). a ist nach LA. der Mechilta (zu Ex. 1, 22) und des Midr. Schemuel (c. 9) conform 18, 20 (vgl. 13, 2); in b ist in der Mechilta ידי ausgefallen, im Midr. Schemuel jedoch ידי אדם beziehender in ידיו zusammengefaßt worden. Ob der Satz bei ihnen wirklich so gelautet hat? — Die Suffixe müßten dann auf צדיק im vorangehenden Verse bezogen werden.

15) XV, 1. Für ישיב חמה hat der Talmud Berachot 17a die Partizipalconstruction משיב חמה, ebenso in auffälliger Uebereinstimmung das oben (cap. IV, Anm. 8) erwähnte Piut-Stück.

16) XVII, 26. Daß der Midrasch (Tanchuma אחרי מות; Leviticus r. c. 20) עלי ישר für על ישר hat, ist bereits von Norzi bemerkt. Es stimmen mit dieser LA. zahlreiche Codd. überein.

17) XX, 12 wird im Tanchuma (Toldot zu Ende) so citirt: עין ראה ואזן שמעת עשה גם שניהם ה׳. Wir bemerken dazu, daß auch sonst diese Verbindung (das „sehende Auge"

vor dem „hörenden Ohre“) die üblichere ist (vgl. Deut. 29, 3; Ps. 115, 6; 135, 17; Jes. 42, 20; Jer. 5, 21, Ezech. 12, 2), weshalb sie dem Sprecher geläufiger gewesen sein mag, als die in unserem mass. Texte; in b spielt eine Erinnerung an 22, 2 hinein.

18) XX, 27. Wie das Targum, so haben auch die Peßikta des R. K. Absch. VIII, die Toßifta Anf. Peßachim, der Midr. Tanchuma Paraschat Noach und die Otiot des R. Akiba s. l. נ׳ die LA. אלהים für ה׳, was sicherlich auf eine abweichende Textrecension zurückgeht, da sonst die Citate nur in der Schreibung אדני für ה׳ abzuweichen pflegen (s. Gesen. zu Jes. 6, 1; 9, 1), wofür der Grund nahe liegt. Im Talmud Peßachim 7b schwankt die Lesart. Die ältern Versionen haben hier sämmtlich ה׳, ebenso Bemidbar r. c. 15.

19) XXII, 11. אהב טהור לב חן שפתיו רעהו מלך. Im Bereschit r. c. 40 (Amsterdam 1525. Frankfurt a. O. 1705) steht וחן, wogegen in Bemidbar r. c. 15 (auch in diesen Ausgaben) wie in unserem Texte. Als Subject wird an angegebener Stelle, wie in den LXX., Syr., und Targ., „Gott“ hinter אהב ergänzt, worüber w. u. im exegetischen Theil. Vgl. Nr. 24 und die Schlußbemerkung zu diesem Kapitel.

20) XXII, 28 liest die Mischna Peah V, 6: עולים für עולם, was nach dem jerus. Talmud (das. V, 5; VII, 3) und Tanchuma Ende וישלח, von den „aus Aegypten Heraufgezogenen“, nach Anderen „von den Verarmten“ („Emporkommende“ nämlich als Euphemismus zu fassen, wie im talm. Sprachgebrauch „hellsehend“ für „blind“) zu verstehen wäre. Vgl. Norzi z. St. und Fromman in dessen Mischna-Ausgabe in den variae lectiones ad Cod. V. T. etc. p. 14 [11]).

[11]) Einfacher und zutreffender erklärt Midrasch Mischle z. St.: אל תסג גבול עולם אשר עָשו אבותיך — מנהג שעשו אבות אל תשנה אותו vgl. Umbreit z. Stelle. Es herrscht bei Anführung dieses Verses überhaupt große Verwirrung vor. Im Jeruschalmi a. a. O. wird er mit Jes. 58, 7 ועניים מרודים תביא בית confundirt; im Jeruschalmi Sota IV, 3 mit 23, 10 und Deut. 19, 14. An letzterer Stelle heißt es: לא ישא אדם מעוברת חברו ומיניקת חברו. ואם נשא עליו הכתוב אומר. אל תסג גבול

21) XXIII, 6. Im Talmud Chulin 7b wird blos citirt: אל תלחם לחם רע עין, ohne Accusativpartikel את; im Talmud Sota 38b dagegen mit dieser. Der bloße Accusativ folgt auch oben IV, 17 auf לחם und ebenso hier in einzelnen Codd. bei Kennikot.

22) XXIV, 11. Für אם תחשוך finde ich (Levit. r. c. 10) in vielen alten Midrasch Ausgaben (Venet. 1545, Frankf. a. d. O. 1705, Amsterd. 1725) und auch in neueren (Warschau 1874, Wilna 1878 u. i. a.) geradezu אל תחשוך angeführt, wie auch die LXX und die Peschito übersetzen; in der Tosifta (B. Mez. c. 6) und im Midrasch z. d. Psalm. (c. 15) ist die Anführung des Verses, übereinstimmend mit unserem Texte. אל paßt jedenfalls besser in den Vers; denn אם hypothetisch zu fassen und auf V. 10 zurückzubeziehen ist etwas schwierig; es müßte demnach ohnehin als fragend-verneinende Partikel im Satze angesehen werden.

23) XXIV, 15, welcher in unserem Texte lautet: כי שבע יפול צדיק וקם ורשעים יכשלו ברעה weicht in einem Citat (Sanhedr. 7a, angef. auch von Jalk. z. St.) sehr davon ab.

עולם אשר גבלו ראשונים ובשדה יתומים אל תבא. Richtiger hat der Midr. Jalkut (Livorno 1650, in den andern Ausgaben ist die Stelle ausgelassen, weil sie nicht hierher, sondern zu 23, 10 gehört; dann hätte sie aber das. gebracht werden sollen): עליו הכתוב אומר אל תסג גבול עולם ובשדה יתומים אל תבא. Ebenso lautet auch die Stelle in der Toßifta Nidda II, 7, nur steht dort ובשדה, gegen unser massoret. ובשדי. Man beachte ferner, daß die Vulgata גבול עולם mit: „parvulorum terminos" übersetzt, in der Auffassung des Verses 23, 10 also, der Hauptsache nach, mit den Rabbinen zusammentrifft, deren aus diesem Satze abgeleitetes Verbot ebenfalls die Sorge für die עול ימים „die jungen Säuglinge" im Satze ausgesprochen voraussetzt. Ihre Auffassung findet aber in a das Gebot der Achtung „vor des Nächsten Wittwe" (מעוברת חברו) ausgesprochen, — sollten sie עולם gleich אלמנה genommen haben? Vielleicht lehnt diese Deutung sich an den Gebrauch des Wortes עולם für „Tod", eig. aeternitas, mit Beziehung auf das Leben nach dem Tode (s. Jer. 51, 39. Kohelet 12, 5), weshalb sie in גבול עולם „das Gebiet der Ewigkeit", d. i. (abstractum pro concreto) des in der Ewigkeit Weilenden, angedeutet gefunden und als „Stütze" für das Verbot der Ehelichung von מעוברת חבירו benützt.

Daselbst heißt es: ההוא דהוה קאמר ואזיל. שב בירי לשלמנא וחדא לעביד ביש. אמר ליה שמואל לרב יהודא קרא כתיב. כי שבע יפול צדיק וקם ורשע יפול באחת: „Jemand pflegte zu sagen: Sieben Gruben schaden dem Redlichen nicht, eine jedoch reicht schon aus für das Unglück des Uebelthäters, worauf Samuel zu R. Jehuda sprach: Dieses lehrt bereits das Spruchbuch (Spr. 24, 15) in den Worten: „Siebenmal fällt der Gerechte und steht wieder auf, der Frevler aber fällt schon in eine (Grube)". An dieser Abweichung kann eine Erinnerung an die Schlußworte von 28, 18 Schuld sein, oder sie ist durch eine Glosse, welche (im Gegensatz zu שבע in a) das ברעה mit אחת commentirte, entstanden, wofür Stellen im Midr. Schocher tob (c. 1 u. 22; vgl. Jalk. II, 288 u. 618) zu sprechen scheinen. Dann aber hätte nicht יפול für יכשלו stehen sollen.[12]) In einigen Handschriften (bei Rabbinowitz) macht das Citat hinter a mit einem וגו׳ Halt (ebenso im Jalkut z. St. Krakau 1596), in andern steht es richtig.

24) XXIV, 21. Auf die LA. ועם שונים für עם שונים im Talmud Sota 22b und in Bemidbar rabba c. 15 (vergl. ebenso Debarim r. c. 2) hat bereits Norzi hingewiesen. Ich bemerke, daß die Livornoer Jalkut-Ausgabe das ו in dem talm. Citat nicht mehr hat; die neue Warschauer hat es auch nicht mehr in dem Citate aus dem Midrasch, die ältere Krakauer dagegen noch an beiden Stellen. Die Septuaginta und das Targum übersetzen ebenfalls ועם.

25) XXV, 5 haben einige Midrasch-Ausgaben (Frankf. a. d. O. 1705, Amst. 1725) in Bemidbar rabba c. 7 neben מְצָרֵף כלי auch לְצֹרֵף, welch letztere LA. einen passenderen Sinn gibt als die erstere. Trotzdem würde ich sie für einen einfachen Schreib- oder Druckfehler halten, weil, wie die neuern, so auch schon die alte Bombergsche Ausgabe (Venetia 1545) gemäß unserem mass. Texte לצרף hat, wenn nicht auch die Peschito mit ויצא לצרף כלי דנפוק מאנא כד דכא übertragen hätte, was ebenfalls auf die LA. מצרף hinweist. Ueber die Stellung

---

[12]) Eine ähnliche Abweichung ist oben unter Nr. 10 verzeichnet.

des Adjektiv vor dem Substantiv vgl. Jes. 10, 30; 23, 12; 53, 12 und überhaupt Gesenius, gramm. Lehrgebäude S. 705.

26) XXVI, 10. Nach der von Raschi citirten Haggada: הקב״ה שוכר מזל כסיל . . וסוגר עוברי הים מלילך muß עברים in zwei Worte zerlegt und wie עובר ים aufgefaßt werden,[13]) was auch der Chaldäer durch עבר ימא ausdrückt. Das Weitere zum Verständniß dieser haggadischen Auslegung ist im exeg. Theil zur Stelle und zu VII, 20 enthalten. Die anderen — möglichen und unmöglichen — Erklärungen zu diesem Verse stellt Kahn in seinem französischen Bibelcommentar in übersichtlicher Kürze zusammen. Soviel sei hier nur darüber bemerkt, daß nach den meisten dieser, sowie nach Auffassung der Rabbinen, wonach bei רב an „Gott" zu denken sei, die recipirte Accentuation רַב unrichtig ist (da Mercha ohne Mahpach, insbesondere am Anfange des Verses, auch in poetischen Büchern immer bindet); man betont also besser רַב, wie auch Baer hat.

27) XXVIII, 8. Für ובתרבית hat der Talmud B. Mezia 70b und ebenso Jalkut z. St. blos ותרבית, was nur einen Unterschied in der Schreibung, nicht dem Sinne nach bedeutet.[14])

28) XXVIII, 19. In einigen Midrasch-Ausgaben (Beresch.

---

[13]) In ähnlicher Weise wird im Midrasch z. Hohel. 2, 15 u. Exodus rabba c. 22 שועלים in zwei Worte zerlegt und wie שֻׁעַל־יָם erklärt. In einigen correkten Ausgaben (wie z. B. in der von Letteris besorgten kleinen, Berlin 1869) steht nur das erste שועלים im Hoheliede das. plene Jod geschrieben; dann könnte die Behauptung des Midrasch a. a. O.: קדמאה מלא תניינא חסר sich auf die plene und defect. scriptio des י beziehen, was mit unserem Texte (in einigen Ausgaben wenigstens) übereinstimmen würde. Norzi versteht die Behauptung von der vollen und defectiven Schreibung des ו in den wiederholten שועלים, und ebenso R. Akiba Eger (in einer Glosse zum Talmud Sabbat 55b), und dieser Meinung ist auch Baer, der mich darauf aufmerksam macht, daß die Behauptung im Midrasch von einem Jerusalemer ausgeht und zu den Abweichungen der morgenländischen Schreibweisen (חלופי מדנחאי) gehört haben mag, da sie mit unserem Texte nicht übereinstimmt.

[14]) Aehnlich hat die Tosifta Sota X, 2 (ed. Zuckermandel p. 313) ואבד רשעים für ובאבד רשעים Spr. 11, 10.

r. c. 82) steht ריק für ריש, welche fehlerhafte LA., wiewohl sie schon in der Bombergschen (Venet. 1545) verbessert, sichnoch in vielen spätern findet und den Verf. des Comment. ידי משה zu der Bemerkung veranlaßten ריש כצ״ל.

29) XXIX, 21. Hier haben alle ältern Midrasch-Ausgaben (Beresch. r. c. 22) באחריתו, was offenbar einen bessern Sinn gibt als ואחריתו des mass. Textes, wonach in den neuern Ausgaben (Warschau 1874, Wilna 1878) verbessert worden.

30) XXXI, 18. Das ה im Ketib von בלילה fehlt, weshalb es die Peßikta (ed. Buber S. 65) mit בְּלֵיל in Zusammenhang bringt.

31) XXXI, 21. Die LXX. haben שְׁנַיִם wie שְׁנַיִם gelesen und ebenso Hieronymus, was Rosenmüller, Böttcher u. a. billigen, weil sie es unverständlich finden, daß der Spruchdichter die sorgsame Hausfrau ihr Hauswesen gerade in Scharlach kleiden lassen sollte, auf welche Frage wir im exeg. Theil noch zurückkommen werden. Hier sei nur bemerkt, daß auch viele Stellen im Midrasch diese LA. voraussetzen. Tanchuma (sect. ראה): כי כל ביתה לבש שנים — שְׁנַיִם מילה ופריעה, was der Midrasch z. St. noch weiter ausführt durch Hinzufügung noch anderer gedoppelter Gebote und Ausdrücke: לבוש שנים — מילה ופריעה, ציצית תפילין, הענק תעניק נתון תתן, עשר תעשר. Doch gibt sich auch die Lesung שְׁנַיִם in der weitern allegorischen Ausführung des Midrasch zu erkennen: לא תירא לביתה — זו רחב. כי כל ביתה לבוש שנים — שנתנו לה סימן את תקות חוט השני.—

Noch einige vermuthliche Abweichungen der Rabbinen von Texte der Massora sind im exeget. Theil zu III, 8, 12; IV, 10; XIV, 12; XX, 11; XXII, 20, 21; XXIII, 30 gebracht. Unerwähnt geblieben sind solche Stellen, in denen die Verschiedenheit offenbar auf einen Schreib- oder Druckfehler zurückzuführen ist. So: Toßifta Jebamot I, 11: כל דרך איש זך בעינו für ישר כעיניו Spr. 21, 2, offenbar eine Erinnerung an Spr. 16, 2; Toßifta B. Batra IX, 11: משיב דברים נכחים für: דבריו נכחים Spr. 24, 26, wie die Toßifta an anderer

Stelle (Peah I, 13) richtig hat; Sifre Parasch. בהעלתך, Abschn. 84: מה בטני ומה בר בטני für מה ברי ומה בר Spr. 31, 2, welche LA. in Wajikra rabba c. 12 ausdrücklich hervorgehoben ist. Dahin gehören auch die Stellen, in denen ein conjunctives ו bald ausgelassen, bald hinzugesetzt ist; so: Toßifta Sanhedr. VIII, 9: וחסר לב für חסר לב Spr. 9, 4; B. Mezia VI, 18: מטים ומטים להרג für להרג Spr. 24, 11; B. Kama VII, 9: לב רע für: ולב רע Spr. 26, 23 u. dgl. mehr. Ebenso sind die in den spätern — wenn auch ältern — jüd. Commentaren sich findenden — z. B. Raschi Spr. 21, 6 liest: מוקשי für מבקשי; 25, 23: שקר für סתר (Raschi Taanit 7b); 22, 21: לשאליך für לשלחיך — insofern dieselben nicht auf Talmud und Midrasch zurückweisen, hier unerwähnt gelassen.

Vorstehende Abhandlung lag bereits für den Druck bereit, als wir Kenntniß von zwei neuen Werken erhielten, welche das gleiche Thema — die Abweichungen vom Texte der Massora in den Citaten der Rabbinen — zum Gegenstande der Besprechung machen: 1) המסלות von S. R. Edelmann, Wilna 1875 u. 2) משפחת סופרים von Samuel Rosenfeld, Wilna 1883, beide hebräisch. Wir übergehen das erstere, das nichts Wesentliches für unsern Gegenstand enthält und die sinnlose Behauptung vertheidigt, die Anführungen der Rabbinen wichen überhaupt von dem mass. Texte nie ab, und wenden uns zu dem letztgenannten Werke. In diesem werden die Abweichungen der Rabbinen zu allen 24 Büchern der heil. Schrift zusammengestellt; mit welcher Vollständigkeit wird der Leser leicht ersehen, wenn wir ihm sagen, daß in der Aufzählung der Varianten zum Spruchbuche die oben unter den Nummern 2, 4, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 25, 28, 29, 30, 31 mitgetheilten fehlen und die übrigen wenigen zumeist solche sind, auf welche bereits Norzi aufmerksam gemacht hat. Wenn nun trotzdem die vorgebrachten Abweichungen zu diesem Buche daselbst die Zahl 53 betragen, so wird man sich eher über die zu

geringe, als zu große Anzahl derselben wundern müssen, wenn man bedenkt, daß in dieser Aufzählung auch die des Targum, des Sohar=Buches u. s. w. mitinbegriffen und außerdem mehrere von höchst fragwürdiger Art mitgezählt sind. Was soll es z. B. heißen, wenn zu Spr. 12, 10 bemerkt ist: Aus dem Umstande, daß im Anschluß an den Satz יודע צדיק נפש בהמתו vom Midrasch bemerkt wird: יודע צדיקו של עולם בהמתו נפש אפילו בחמתו. אפילו כשהוא כועס ergäbe sich, daß er für בהמתו des Satzes בחמתו gelesen! Kennt der Verfasser die haggadische Auslegungsregel nicht: לא מתמנעין רבנין לדרש בין ה' לח' „Die Rabbinen haben in ihren Deutungen auf den Unterschied zwischen ה und ח oft nicht Rücksicht genommen" (Jeruschalmi Peah VI, 7; Maaßer=scheni V, 3), daß er ein solch freies Verfahren als Variante ansieht? dann hätte er auch ליקהת Spr. 30, 19 (mit stummem Jod), das die Rabbinen (Jerusch. Peah I, 1. Kidduschin I, 7) gleich ליקחת erklären, als solche zählen sollen. Den gleichen Einwand müssen wir gegen die zu 27, 26 vorgebrachte Variante, wonach כבשים des Textes von den Rabbinen כבשים gelesen worden sei, weil die Haggada (Midr. z. Hohel. c. 9) es so aufgefaßt hat, erheben. Auch hier übersieht der Verfasser, daß es zu den ganz gewöhnlichen Voraussetzungen der Haggada gehört, diese beiden Buchstaben mit sich sowohl, als auch mit dem ihnen verwandten ס Buchstaben verwechseln zu lassen, worüber ausführlich Berliner in seiner Schrift „Pletat Soferim" S. 40 und in den „Beiträgen zur hebr. Grammatik in Talmud und Midrasch" S. 24 gehandelt hat und dessen gründliche Auseinandersetzung wir an anderer Stelle zu ergänzen versucht haben und noch durch weitere Beispiele ergänzen könnten. — Wiederholt kommt der Verfasser in der mit Fleiß gearbeiteten Einleitung S. 1—58 auf die Thatsache zurück, daß Norzi stets die massoretische Lesart der abweichenden im rabbinischen Schriftthume vorzieht, was er unbegreiflich und ungerecht findet; er beruhigt sich vielleicht hierüber, wenn wir ihm sagen, daß der bekannte Gelehrte R. Juda Minz, Zeitgenosse des berühmten R. Meïr Padua und Gegner des Elia del Medigo, hierin

ebenso wie Norzi gedacht hat. Auf eine diesbezügliche Anfrage die Schreibung der Thorarollen betreffend, beruft er sich auf die oben in Anmerkung 1 citirten Toßafot und schließt (Response Nr. 8): אלמא תופסין בעלי המסרת עיקר וכותבין כקבלתם ומניחין תלמוד שלנו ותלמוד ירושלמי; ebenso würde der Verfasser vielleicht von dem Bemühen, die massoretische Zählung der Bibelverse mit der talmudischen (Kidduschin 30) in Uebereinstimmung zu bringen, gelassen haben, wenn ihm die Stelle in den Responsen der Geonim Nr. 3 (neue, vom Verein „Mekize Nirdamim" vorbereitete Ausgabe; mir lag dieselbe handschriftlich vor) bekannt gewesen wäre, woselbst es heißt: וששאלתם. תנו רבנן ה' אלפים וח' מאות ושמנים ושמנה פסוקים הוא ס״ת. והא קא חזינן דלא הוי הכין. תשובה. יפה הוקשה לכם. ודאי דלא הוי הכין. אלא כך שמענו מפי חכמים הראשונים שאמרו ברייתא הדא בספרים באותו ס״ת שמצאו בירושלים. שהיה משונה בכתב ובמנין פסוקים. אבל עכשיו אין תורה אלא כך. — Es ist endlich Zeit, daß Mißverstand und grundlose religiöse Befangenheit dem freier denkenden Geiste unserer alten Lehrer weiche.

Sechstes Kapitel.

Accentuation und Poesie in den Sprüchen.

Wer die Wahrheit des Satzes anerkennt, daß ein großer Theil der Vocalisation im Dienste der Haggada und der traditionellen Auslegung steht,[1] der wird es begreiflich finden, daß wir in dieser, den Auslegungen der Rabbinen gewidmeten Schrift, auch der Tonsetzung einige Aufmerksamkeit zuwenden. Wir werden hierbei es möglichst zu vermeiden suchen, bereits Erkanntes oder allgemein Bekanntes vorzubringen und nur das Nöthigste nach dieser Richtung hin anmerken. — Seit Elia Levita's gründlicher Auseinandersetzung hat sich immer mehr die Ansicht befestigt, daß wenn auch der Bestand des Textes, seine Aussprache, Betonung und Gliederung lange vor der Abfassung des Talmuds genau festgestellt und durch Tradition erhalten worden war, die Fixirung dieser durch unsere Lese- und Tonzeichen jedoch eine erst spätere Einrichtung sei.[2] Diese Annahme erklärt ebensowohl die fast allgemeine Uebereinstimmung der Rabbinen in der Auffassung der Schriftverse mit unserem punktirten und accentuirten Texte, als auch die einzelnen Abweichungen

---

[1]) Einige wenige Beispiele hierfür s. in Jellineks Bet ha-Midrasch V, S. XIII und vgl. hiezu Gesenius zu Jes. 37, 13; 43, 14 und in der Anmerkung zu § 56 der Geschichte der hebr. Sprache.

[2]) Die ältere Literatur über diesen Gegenstand verzeichnet ausführlich Gesenius, Geschichte der hebr. Sprache § 48; die spätere ist in dem Lehrbuche der hist. krit. Einleitung in das A. T. von de Wette-Schrader 8. Auflage § 123 zu finden.

von und Zweifel an der gewöhnlichen Aussprache und Gliederung des Wort- und Satzbestandes.[3]) Das gleiche Verhältniß haben wir auch in den grammatisch exegetischen Auslegungen der Rabbinen zum Spruchbuche im Allgemeinen bestätigt gefunden: sie stimmen im Ganzen mit der massoret. Punktation und Accentsetzung überein,[4]) weichen aber auch an einzelnen Stellen von ihnen ab. Auch den spätern jüd. Grammatikern war jene Interpunction, wie sie in den Accenten zum Ausdruck gebracht ist, wohl eine wichtige, nicht leichthin zu verlassende Anweisung für die Auslegung, aber keine unerläßliche Norm, der sie auch da, wo ein Uebergewicht der Gründe ihr entgegenstand, gefolgt wären.[5]) In poetischen Stücken, wo die accentuale Abtheilung mehr der rythmischen als der logischen Gliederung Rechnung trägt, ist zudem ein Abweichen von ihr für den sinngemäßen Interpreten oft geradezu geboten.[6])

Für die Bekanntschaft der Weisen des Talmud mit jener Accentuation zeugt, außer den bereits mehrfach in Abhandlungen darüber vorgebrachten Stellen, in denen von den

---

[3]) Berachot 5a; j. Talm. das. V, 1; Peßachim 21b; Moëd Katan 28a; Aboda S. 29b; Ketubot 65a; B. Kama 7a; B. Mez. 22; Sanhedrin 4b; Jalkut Spr. c. 23 zu Ende u. v. a. St. Bezeichnend hiefür ist die Stelle Joma 52a, wozu Jerusch. Abod. S. II, 7 und Bereschr. c. 80 zu vergleichen sind. S. noch Strack, Prolegomena p. 79; Berliner, Beiträge zur hebr. Grammatik S. 29—31 und m. Notiz im „Israelit" Jahrgang XX, S. 1250.

[4]) Ein Beispiel hiefür liefert gleich der erste Vers des Buches: משלי שלמה בן דוד מלך ישראל, in welchem die Rabbinen (Midr. r. z. Hohel. c. 1) מלך ישראל auf שלמה zurückbeziehen, wie es auch die Tonsetzung durch das Athnach unter דוד verlangt; vgl. Hitzig und Loewenstein z. St.

[5]) Vgl. Ibn Esra zu II. M. 17, 15 und im Meosnajim p. 4; Archevolti im Arugas ha-Boßem c. 30. Mehr hierüber w. u. im exeget. Theil zu 17, 10. Außer an dieser Stelle erheben im Spruchbuche Einwendungen gegen die Tonsetzung: Raschi zu 23, 7; Meïri zu 2, 18, 25 19; Ibn Esra I. zu 1, 8, 13; 9, 13, 14; 18, 19. Vgl. auch Delitzsch zu 20, 25; 26, 17; 27, 15 u. s. a. m. St.

[6]) S. Gesenius Commentar zum Buche Jes. zu c. 27, 4; 28, 12; 52, 15.

טַעֲמֵי הַתּוֹרָה und נְגִינוֹת die Rede,[7]) noch eine andere Stelle im Jeruschalmi, die gleichzeitig beweist, daß sie auch die Unterscheidung der Tonweisen in eine metrische und prosaische gekannt haben, und diese, wenn auch vielleicht verhältnißmäßig jung in der Fixirung, alt und traditionell in der Einführung ist. In der Mischna (Joma I. 6) werden nämlich die Bücher Jiob, Esra und der Chronik als geeignet zum Vorlesen für den am Vorabende des Versöhnungstages wachzuhaltenden Hohenpriester anempfohlen; die jerusalemische Gemara fügt dem hinzu: תנו במשלי ובתהלים מפני שטעמן מפיג את השינה „es ist auch gelehrt worden, daß das Spruch- und Psalmbuch sich hierfür eigne, weil ihre (effectvolleren, dem Ohre schmeichelnden) Tonweisen den Schlaf verscheuchen.“[8]) Hiermit wäre allerdings nur die Thatsache, daß die erwähnten Bücher schon damals ihre eigene, von den anderen abweichende, Melodie gehabt, bewiesen, was ja eigent-

---

[7]) Berachot 62a und Chagiga 6b bezieht Raschi den Ausdruck טעמי התורה auf unsre Accente, und ebenso versteht er Megilla 32a den Ausdruck נעימה von der accentualen Betonung. Vgl. jedoch Mischna Arachin II, 2 u. Talmud Joma 38b, sowie Elias Levita's Vorrede zum טוב טעם und c. 2 das. In Nedarim 37b bedeutet טעם blos die interpunktionelle Satzabtheilung, wie oft accentus bei Hieronymus, worüber Gesenius a. a. O. § 52 und 57. Bemerken wollen wir hier noch, daß die Alten in den Accenten neben ihren interpunktionellen und musikalischen Werth noch den richtigen Zweck erkannten, das Erlernte dem Gedächtnisse einzuprägen (s. Toßafot Megila 32a.) In seiner Vertheidigungsschrift ס' הגלוי (s. die Zeitschr. הכרמל in I, S. 66) bemerkt Saadia: וכמו שחברתי בהיותי עוד בעראק ספר עברי בפסוק פסוקים ומוטעם בטעמים . . . יהיה יותר נקל לקראו ויותר אפשר ללמד על פה. Von den Kretensern wird ebenso berichtet: „Οἱ Κρῆτες τοὺς παῖδας μανθάνειν τοὺς νόμους κελεύουσιν μετά τινος μελῳδίας ἵνα ἐκ τῆς μουσικῆς ψυχαγωγῶνται καὶ εὐκολώτερον αὐτοὺς τῇ μνήμῃ παραλαμβάνωσιν“. Aus diesem Gesichtspunkte waren auch die ältern Mischna-Ausgaben mit Neginot versehen (S. Simon Duran im Magen Abot III, S. 55 und im Com. zu Abot V, 10; Josef del Medigo im Mazref le-Chochma S. 17; vgl. auch Baer im Vorw. zum Gebetbuche Leket Zewi.)

[8]) So unsere Auffassung der Stelle, die der Erklärung der Commentatoren, welche טעמן mit פירושן wiedergeben, entgegensteht. Die Begründung hierfür ergibt sich zum Theil aus der vorhergehenden Note.

lich bei dem Charakter dieser Bücher ganz natürlich ist: denn die lebendige Empfindung, welche die poetische Darstellung der Gedanken hervorruft, wird sich immer im Wechsel der Stimme und in bedeutsamer Accentuirung der Worte nach Außen hin bemerkbar machen; für die Kenntniß des Wesens und der Beschaffenheit jener „den Psalmen und Proverbien eigenthümlichen Taamim" gibt uns jedoch auch diese Stelle keinen Aufschluß. —

2. Was nun die verschiedenen Kunstformen betrifft, in welche die Verse der Sprüche gefaßt sein sollen, so haben die Rabbinen — obwohl sie sonst nicht gleichgültig gegen die Erscheinungen der Poesie und dichterische Schönheit des Ausdrucks, wie diese in den Büchern der hl. Schrift verschieden zum Vorschein kommen, waren[9] — keine eigene Form der Dichtung in ihnen gesehen, kein besonderes Schema der Metrik in ihnen gefunden. Ihnen ist überhaupt der Wechsel des Ausdrucks zur Bezeichnung der verschiedenen Formen, in denen die Moral- und Sittenlehre der Dichter und Propheten sich äußert, nur Darstellung ein und desselben Begriffs: der religiösen Begeisterung nämlich, die immer nur Das äußert, was der Mund Gottes sie lehrt, das lebendige Bewußtsein ihr eingibt, die sittliche Kraft ihr mittheilt.[10] Alle Poesie sondert sich für sie nur in zwei Gattungen, für welche schon die Bibel eigene Namen hatte: Lied und Spruch, oder: Lehrrede und Lehrgesang.[11] Von andern poetischen Erscheinungen, wie sie die klassische und neuere Literatur kennt,

[9] Die Bezeichnung der jesaianischen Beredtsamkeit bei Hieronymus als »eloquentia urbana nec habens quicquam in eloquio rusticitatis admixtum« (Praef. ad vers. Jes.) und ähnlich bei Spinoza (Tract. theol. polit. XII, 19) ist z. B. dem bildlichen Urtheile der Rabbinen (Chagiga 13b; Wajikra r. c. 10) entnommen.

[10] Abot d. R. Nathan c. 10: עשרה שמות נקראת רוח הקדש מליצה חידה דבר אמירה תפארת ציוו משא נבואה חזיון (סוכה) הטפה Vgl. noch Bereschit r. c. 34; Midr. z. Hohel. c. 2; Talm. Nidda 70b und Jalkut Anf. Jesaia.

[11] S. Mechilta Parasch. בשלח; Jalkut zu Exodus c. 16 und zu Richter 21, 19; Midr. Ps. c. 8.

geschieht nur der Assonnanz von ihnen Erwähnung.[12]) Sicher waren sie der Ansicht, daß alle übrigen Dichtungsarten, die ja doch nur in vereinzelten Fällen im bibl. Schriftthume sich zeigen, nur dem Zufall ihr Entstehen verdanken mögen, wogegen bei der Alliteration die Absichtlichkeit in dem Gebrauche und in der Redeweise unleugbar hervortritt.[13]) Man weiß, wie schon die ältesten jüd. Dichter und Gelehrten[14]) den gleichen Standtpunkt Philo und Josephus gegenüber, welche bestimmte Metra und Silbenmaße in der bibl. Poesie gefunden haben wollten, behaupteten; trotzdem ist es nöthig diesen bei den salomonischen Schriften besonders hervorzuheben, weil, aus dem Umstande, daß die Schrift die Weisheit Salomo's über die „der Söhne des Morgenlandes und Aegyptens" stellt, selbst ein hervorragender jüd. Grammatiker[15]) schließen zu können geglaubt hat, die Dichtungen Salomo's müssen, gleich denen der Araber, in Reim und Strophenbau sich geäußert haben, was aber der Charakter der uns überlieferten salomon. Schriften durchaus nicht bestätigt.

Was dagegen als bestimmte Eigenthümlichkeit der hebr. Poesie gelten kann und in den Sprüchen insbesondere ein

---

[12]) לשון נופל על לשון (Midr. rabba 1. M. c. 31; II. c. 19.)

[13]) S. Raschi zu 1. M. 49, 8 und zu Jes. 5, 7; Pseudoraschi I. Chr. 16, 11. Beispiele von vielleicht beabsichtigter Assonanzen in den Sprüchen 1, 22. 13, 12, 19, 20. 14, 4. 24, 10, 22. 25, 13. 26, 17. 27, 12, 16, 17. 19 u. a.

[14]) Jehuda ha-Levi im Kusari c. 2 R. Asarja de Rossi im Meor Enajim III, 60. R. Samuel Archevolti im Arugas ha-Boßem c. 31. Vgl. Buxtorf Mantissa ad libr. Cosri p. 415; 424. Saalschütz' von der Form der hebr. Poesie, Königsb. 1825. S. 5 ff. — In diesen beiden Gattungen: משל und שיר, vollenden sich auch alle Arten der Poesie noch in der talmudischen und soferischen Zeit (s. Delitzsch z. Geschichte d. jüd. Poesie S. 32 und 182), die allein den Erzeugnissen der Dichtkunst in der Bibel zu Grunde liegen. Beachtenswerth hierfür ist auch das Urtheil Eduard Reuß', Gesch. d. alten Test. § 126.

[15]) In einem — dem Saadia zugeschriebenen — arab. Commentar über einzelne Bücher (worunter die salomonischen) der hl. Schrift, handschriftlich in der königl. Bibliothek zu Berlin und in der Bodleian Bibl. zu Oxford. Vgl. Salfeld, das Hohelied S. 24.

Hauptmerkmal der Sprache bildet, ist jene angemessene Gliederung der Sätze, die Theilung des Textes in gleiche Strophen, der gewöhnlich ein Gedankenrythmus zu Grunde liegt, jener parallelismus membrorum, den die Rabbinen wohl gekannt, wenn auch in ihren Auslegungen nicht immer berücksichtigt haben. Schon Raschi[16]) bemerkt, daß der letztere Umstand es ihm oft unmöglich macht, ihrer Erklärung der Sprucherse sich anzuschließen. Den gleichen Vorwurf — der Nichtbeachtung des Parallelismus — erhebt Gesenius[17]) wiederum gegen Raschi, da wo er der alten Auffassung gegen die Textesgliederung folgt. Das Verlassen derselben in der Auslegung ist im Spruchbuche um so auffälliger, als ja die rabbinische Vorschrift sie in der Schreibung berücksichtigt haben will, indem für Sprüche, Psalmen und Jjob gleich stichische Schreibung wie für die bibl. Liedstücke verlangt wird[18]), und erklärt sich nur aus der Gewohnheit einer möglichst freien Schrifterklärung und bei den Sprüchen insbesondere aus der Thatsache, daß die parallelen Glieder derselben oft nur sehr lose mit einander verbunden sind, so daß willkürliches Belieben sie leicht von einander trennen und ihre Reihe und Stellung ändern und verwechseln kann.[19]) Die Möglich-

---

[16]) Sprüche 13, 23 (vgl. ähnlich zu Jes. 48, 16): ורבותינו פירשו ויש נספה על שלוחו של מלאך המות . . . אבל אם כן הוא אין ענין לראשו סוף הפסוק. — Auf das Wesen des Parallelismus macht der Midrasch mit den Worten aufmerksam: אפילו הדיוט אינו חורש תלם בתוך תלם ונביאים חורשים תלם בתוך תלם: אל תגעו במשיחי ובנביאי אל תרעו (Bereschit r. c. 67). S. Dukes, Rabb. Blumenlese S. 35. Zur Verschönerung des Parallelismus empfehlen die Rabb. auch ein Wort zu emendiren, wenn es sich, wie in Jes. 54, 13, in den parallelen Gliedern wiederholt (s. Berachot 64a.)

[17]) Comm. z. Jes. V, 18. In dem Comm. zu den Sprüchen verstößt Raschi ebenfalls oft gegen den Parallelismus; s. zu 7,22; 15, 30 u. s. w.

[18]) Maßechet Soferim c. 13. Alte Handschriften haben noch die Schreibung nach Hemistichen (Rich. Simon, Crit. V. T. I. 266), für welche die Rabbinen eigene technische Bezeichnungen hatten (Jer. Megilla III z. E.), dieselbe verlangt auch Ben Bileam in seinem Horajot ha-Kore, nicht aber die Massora. S. auch Megilla 16a.

[19]) Zum Beweise der leichten Möglichkeit einer solchen Versetzung

keit einer solchen Versetzung der einzelnen Satzglieder ist im Spruchbuche zahlreich vorhanden; wir haben oben (c. V) mehrere Beispiele, wo dieses wirklich geschehen ist, gezeigt, andere könnten wir noch aus dem Texte der Septuaginta anführen.

---

stellen wir einige Beispiele hierher. Gleich im Kapitel X kann man die Verse 6 und 13 in ihren parallelen Gliedern vertauschen. Man sehe:

V. 6: ברכת לראש צדיק ✕ ופי רשעים יכסה חמס
V. 13: בשפתי נבון תמצא חכמה ✕ ושבט לגו חסר לב

Ebenso Vers 6 und 12 des XII. Kapitels.

V. 6: דברי רשעים ארב דם ✕ ופי ישרים יצילם
V. 12: חמד רשע מצוד רעים ✕ ושרש צדיקים יתן.

Solche Versetzungsmöglichkeiten bietet allein Kapitel X noch in den Versen: 8 mit 14; 31 mit 32; Kapitel XI in den Versen 29 mit 30. In letzterem Kapitel geben auch die LXX ein Beispiel solcher Vertauschung der Satzglieder, indem sie V. 10a mit 11b verbinden und so beide Verse zu einem gestalten.

Siebentes Kapitel.

Der Midrasch Mischle.

In dem nun folgenden Kapitel soll nur in schwachen Umrissen der wesentliche Inhalt jenes eigenthümlichen Armes, der sich von den großen literarischen Oceanen, die wir unter dem Namen Midrasch zusammenfassen, abgezweigt und das Gebiet der salomonischen Sprüche zu befruchten gesucht hat, gegeben werden. Wir werden uns hierbei nur auf das Nöthigste beschränken, indem wir den literarischen Gehalt jener eigenthümlichen Sammlung nur dem Hauptinhalte nach skizziren, die spezielleren Ergebnisse der Untersuchung jedoch uns für eine zu veranstaltende korrekte Ausgabe dieses Midrasch, mit literarischen Nachweisungen und Quellenangaben versehen, vorbehalten.

Zunz hat in seinem für die Geschichte der Midraschliteratur grundlegenden Werke „die gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt" auf S. 268—69 es versucht, auch unsern Midrasch seinem Gesammtinhalte nach in wenigen — es sind im Ganzen 15 Zeilen —, aber mit dem ihm eigenthümlichen Scharfblick lehrreich gezogenen Grundlinien zu zeichnen; wir knüpfen an die von ihm gegebenen Ausführungen an, sie theils ergänzend und vervollständigend, theils — wo wir dazu Ursache zu haben glaubten — bezweifelnd und berichtigend.

1. Sicher hat es nicht in der Absicht unseres Autors gelegen, „alle für den Inhalt der Sprüche passenden Sentenzen und Auslegungen aus früheren Werken zu sammeln

und mit Weglassung der Quellen und Vortragsformeln nach der Reihe der Sprüche vorzutragen." Denn die Vielseitigkeit und bunte Manigfaltigkeit der Sprüche Salomo's, ihr Hineinragen in alle Verhältnisse des menschlichen Lebens machten ihren Inhalt für die Anknüpfung von Zeitereignissen und geschichtlichen Thatsachen, für die Anempfehlung gewisser moralicher Grundsätze und die Erweisung von Glaubenslehren, kurz für alle Dinge, welche das Reich der schrifterklärenden Haggada ausmachen[1]), besonders geeignet, und in der Hermeneutik hat man auch diesen günstigen Umstand zu fruchtbarster Nutzanwendung gestaltet. Schon der verhältnißmäßig große Inhalt der im Jalkut zu unserem Buche zusammengestellten haggadischen Lehrsätze zeigt uns, wie reichhaltig und mannigfach die Ideenreihen waren, die man an die Sätze des Spruchbuchs geknüpft und wie häufig diese als Hülle für erkannte Wahrheiten und Lehren angewandt worden sind.[2]) Sollte nun unser Midrasch, bei der so auffallenden Dürftigkeit seines Inhalts, „eine Sammlung der zu den Sprüchen gegebenen Sentenzen und Auslegungen" sein, so müßte man entweder annehmen, dem Verfasser desselben seien nicht mehr von jenen Auslegungen als die

[1]) Ausgenommen will Meïri blos von diesen wissen, daß man in den Sätzen der Sprüche Etwas suche, was zwar der erfahrungsgemäßen Wahrheit, nicht aber der strengen Moralität entspricht. S. dessen Commentar zu Spr. 21, 14: ושחד בחק חמה עזה: ואולי יש בזה הערה מדינית לכל משתדל במלאכות גדולות ובעסקים רבי הענין שלא יחוש להוצאה מן הכסף . . . אלא שאין ראוי לפרש דברי קדש כן.

[2]) Die Haggada zu den Sprüchen fügt oft für den didaktischen Unterricht gut zu verwerthende erläuternde Beispiele den Spruchsätzen bei. So z. B. wird zu dem Satze: „Vertreib den Spötter, und fortgehen wird Zank, und aufhört Streit und Schimpf" (c. 22, 10), an das Verhältniß Abrahams und Lots erinnert (Genes. 13, 7—12), wobei allerdings ebenso passend an das zwischen Ismael und Jizchak, welch ersterer seines Spottes halber vertrieben worden (Gen. 21, 10), gedacht worden ist. Aehnlich wird zu Spr. 38, 2 als Bestätigung des Verses: „Bei der Empörung des Landes gibt's der Obern Viele", auf mehrere passende Beispiele aus der isr. Volksgeschichte hingewiesen, und ähnlich an mehreren Stellen. Vergl. auch Raschi zu c. 21, 18.

wenigen, von ihm mitgetheilten, bekannt geworden, oder, er habe wohl deren mehr gekannt, aber nur diese wenigen Stücke als für den Zweck seines Werkes geeignet befunden. Eine genaue Beachtung des Inhalts der in unserem Midrasch enthaltenen Haggadas bestätigt die letztere Annahme; und so stellen wir schon von vornherein als die Absicht des Verfassers die Behauptung auf: Derselbe wollte das Buch der Sprüche nach einer gewissen, die moralische Förderung bezweckenden Richtung hin mit Benützung der nach dieser Richtung in Anlehnung an die Spruchverse bereits vorhandenen haggadischen Lehrsätze commentiren.

Die Richtung aber, nach welcher die Haggadas abgefaßt sein mußten, um von unserem Verfasser mit besonderer Vorliebe für den Inhalt seines Werkes gewählt zu werden, liegt weniger in dem Universalen der Tugend und Moral, wie es in den Sprüchen durchwegs zur Geltung gebracht ist und auch in den Lehren der Rabbinen an nicht wenigen Stellen als das wahrste Wesen der Frömmigkeit betont wird, als in dem Culturalen der Religion, nach welchem das sittliche Verhalten als ein Austausch guter Dienste zwischen Gott und seinen Dienern angesehen und in der Uebung der es bestimmenden Gesetze der Maßstab für den Gehorsam gegen Gott gefunden wird. — Der Gottesbegriff in den Sprüchen, rein und erhaben und frei von jeder anthropomorphistischen Beimischung, wie er in der Vorstellung und Empfindung — wenn auch nicht immer in der Sprache — der Propheten vorherrschte, wird in unserem Midrasch mit Vorliebe mit religiöser Mystik und theosophischen Betrachtungen vermengt; ja das Studium der letzteren, welches die alten Lehrer (Chagiga 13a) eingeschränkt wissen wollten, recht eindringlich empfohlen (c. X, 3. XIV, 28. XX, 2). — Wird im Spruchbuche Lohn und Strafe, Glück und Unglück dem Menschen als unmittelbare Folge seiner Handlungen und Begleiterin seiner Thaten zugesichert, und suchen hierbei die alten Lehrer diese Zusicherungen mit den thatsächlichen Verhältnissen auf

dem Boden des ererbten Glaubens zu versöhnen[3]), so zieht es unser Midrasch vor, sich, nach Art und Weise des Midrasch Konen, in den lebhaftesten Schilderungen der Zustände des Paradieses und der Hölle zu ergehen und diese phantastisch auszumalen (c. VI, 31. IX, 1. X, 3. XI, 21, 27. XIII, 25. XIV, 1. XVI, 4, 5. XVII, 1. XIX, 1, 18). Dabei wird von vierzehn Wohnungen der Hölle, d. h. Stufen der Verdammniß im Jenseits, geredet (c. VI, 31), während der Talmud (Erubin 19a; Sota 10a; Midr. Psalm. c. 11), das Sohar-Buch (a. v. St.) und ebenso der Koran (XV, 44 u. f.) und Raschi (s. zu Jes. 24, 22) immer nur sieben solcher erwähnen, was auch den sieben Himmeln entspricht, die man,

---

[3]) Sprüche 10, 2: „Wohlthun errettet vom Tode" wird im Jerusch. Peah I, 1 mit dem Hinblick auf das Jenseits erklärt, von R. Elieser mit תציל ממיתה משונה, während R. Akiba Beispiele für die Beweisung des wörtlichen Sinnes sucht (Sabbat 156). Das. V. 25 und 27: „Furcht des Ewigen mehret die Tage, aber die Jahre der Frevler werden verkürzt", wird die Bewährung ebenfalls im diesseitigen Leben nachzuweisen versucht (Joma 9a; Wajikra r. c. 29; Debarim r. c. 9). Ebenso werden zu dem Satze 11, 8: „Der Gerechte wird aus der Noth gerettet, und es kommt der Frevler an seine Stelle", Beispiele aus der Erfahrung hergeholt, in denen sich durch gottgeordnete Verkettung der Schicksale die Bestätigung dieses Ausspruches gezeigt. Nicht zu häufig sehen wir überhaupt in der Auslegung der Spruchverse bei den Rabbinen die Schranke der Diesseitigkeit durchbrochen und mit dem Hinblicke auf das Jenseits erklärt. XV, 24, worin Ibn Esra I eine Verheißung des zukünftigen Lebens erblickt und was auch Delitzsch u. a. so aufgefaßt haben, wird im Midrasch mit Beziehung auf den Erfolg des sittlichen Verhaltens im irdischen Leben erklärt (Wajikra r. c. 29; Schocher tob c. 32), und ebenso erklärt er den Vers c. 14, 32: „Vertrauend im Tode ist der Gerechte", von dem vertrauensvollen, gläubigen Hingeben der Frommen im Rathschlusse Gottes, nicht wie Hitzig u. A. von dem Vertrauen an Unsterblichkeit und Auferstehung. Selbst das für diesen Gedanken inhaltsvolle Wort אַל־מָוֶת (c. 12, 28) wird vom Midrasch nicht nach dieser Richtung hin aufgefaßt (vgl. jedoch über Ps. 48, 15: Jerusch. Megilla 2, 4; Wajikra r. c. 11); wohl aber wird der Vers 6, 22 von der heilsamen Bewährung der Lehre noch im Tode und Jenseits verstanden (Jerusch. Peah I, 1. Bereschit r. c. 35. Schoch. tob c. 1; vgl. Raschi zu Sota 21b) und ähnlich an einzelnen andern Stellen (Bereschit r. c. 59; Debarim r. c. 7; Abot d. R. N. c. 40 u. f.).

entsprechend den kreisenden Bahnen der Planeten (Maimonides, Jesode ha-Thora c. 4), angenommen hatte, und welche auch in unserem Midrasch (IX, 1) nach Wajikra rabba namentlich angeführt werden. —

2. Das Studium der Thora, ihr Werth und Nutzen ist der Angelpunkt, von dem jede Betrachtung in unserem Midrasch ausgeht und zu welchem sie stets wieder zurückführt. Mit ihrer Lobpreisung beginnt und schließt er seine Auslegung[4]); für ihre Anempfehlung nimmt er den Inhalt des Spruchbuches mit Vorliebe in Anspruch. Doch sind es nicht die geoffenbarten Regeln der Sitte und der Moral, für welche nach den meisten Auslegern im Spruchbuche der Ausdruck „Thora" gebraucht ist[5]), die auch unser Verfasser darunter begreift; auch nicht blos die im Pentateuch niedergelegte und in den Reden der Propheten fortgesetzte Selbstbezeugung Gottes; vielmehr jene auslegende und anwendende Erläuterung in Mischna, Talmud, Halacha und Haggada, die der Verfasser einzeln hervorhebt und deren Pflege er besonders warm empfiehlt (c. X, 3. XIII, 25. XVI, 1, 11, 31. XX, 17. XXIII, 30. XXXI u. s.). Aus eben diesem Bestreben — die Beschäftigung mit der Thora als das Preiswürdigste im Leben, das unverlierbare Gut im Sterben hinzustellen — sind die Erzählungen hervorgegangen, die unserem Midrasch

---

4) Den Schluß des Buches bildet der Satz: אמר הקב"ה לישראל בני היו מתעסקים בתורה ביום ובלילה, worauf dann noch einige Bibelverse, deren Beziehung zur Stelle unklar sind, folgen; die wiederholte eingehende Deutung des Alphabetstückes gehört einer spätern Redaction an; sie schließt mit einer Stelle aus dem Midrasch Abkhir.

5) Meïri zu IV, 2: תורתי על תעזבו: תורה נאמרת על פנים רבים. ותאמר דרך כלל כמו חכמה ותבונה. ואין זה מאמר האל אלא מאמר החכם, und ebenso erklärt er zu c. VII, 21 לקח von wahrheitsgemäßer Belehrung im allgemeinen Sinne, nicht vom positiven Gesetze der Schrift. Auch bei den Propheten wird תורה oft von den gesetzlichen Lebensordnungen, auch von den der Heidenwelt geoffenbarten, gebraucht (s. Gesen. zu Jes. 24, 5). Dagegen ist der Ausdruck אמרת אלהי (Spr. 30, 5) mit Hinblick auf Dtn. 4, 2; 13, 1, mit welchen die Stelle im Zusammenhange steht, eher von dem urkundlichen göttlichen Gesetze zu verstehen.

einen unvergänglichen Namen in der jüdischen, ja wir können sagen, in der Literatur historisch-moralischer Sagenbildungen überhaupt erworben haben: die Erzählungen vom Tode Moses (c. XIV, 34), R. Akiba's (c. IX, 2) und der beiden Söhne R. Meïrs (c. XXXI, 10). An erstgenannter Stelle nimmt unser Midrasch auf ältere Quellen ausdrücklich Bezug und verweist auf diese; für die beiden letzteren Schilderungen jedoch ist er unser alleiniger Autor, da nur Einzelnes von dem dabei Vorgebrachten sich in ältern Quellen erhalten hat[6]). Die Erzählungen sollen uns das schöne Loos der Verehrer der Gotteslehre, sowie andererseits das unglückliche Ende der sie Mißachtenden oder auch nur gleichgültig Behandelnden zeigen. „Die Söhne jenes frommen Rabbi wurden nur darum so jäh hingerafft, weil sie Gleichgültigkeit gegen das Gesetzesstudium gezeigt"[7]).

3. Mildthätige Liebeserweisung und Almosenspende, sowie häufiger Besuch des Gotteshauses und der Lehrvorträge — das ist das weitere Moralgebiet, für dessen An-

---

6) Zu der Erzählung vom Tode Moses ist Tanchuma und Jalkut Anf. ואתחנן, Debarim r. c. 11, insbesondere Gaulmyn, »de vita et morte Mosis« (Paris 1529) zu vergleichen. — Einzelnes über die Gefangennahme und den Tod R. Akiba's findet sich: Berachot 61 b; Jerusch. das. IX, 6; Jeruschalmi Sota V, 5; Babli Erubin 21 b; Sanhedrin 14 a, 38 b, 68 a, 110 b; Tractat Semachot I, 1; Midr. z. d. Klagel. Ende c. 3. — Die Erzählung vom Tode der Söhne R. Meïrs hat R. Nissim seiner Geschichtensammlung, und Kraft, metrisch bearbeitet, seiner Sammlung jüdischer Sagen und Dichtungen (I. S. 64) einverleibt. Bekannt und viel commentirt ist auch die Stelle unseres Midrasch (c. IX, 1), in der es heißt: כל המועדים יהיו בטלים וימי הפורים לא יהיו נבטלים לעולם, worüber David Abi Simra (רדב"ז) in seinen Gutachten II, 828; Joseph Albo in den Ikkarim III, 16 und die Zeitschr. המצרף I, Nummer 74 verglichen werden können.

7) מפני מה נתחייבו בניו של ר' מאיר. מפני שהיו רגילין להניח בית המדרש ויושבין באכילה ובשתיה. Wünsche übersetzt: „Wodurch hatten sich R. Meïrs Söhne verschuldet? Weil sie in dem Lehrhause auszuruhen (?), zu essen und zu trinken pflegten". Diese Uebersetzung, so werthvoll auch im Ganzen, weist noch an mehreren Stellen ähnliche fehlerhafte Wiedergaben des Midrasch-Textes auf.

empfehlung unser Verfasser in den Sätzen der Sprüche oft Anregungen sucht (c. XV, 14, 29, 33. XVI, 1, 11. XIX, 1. XXI, 3. XXV, 14. XXX, 21). Da aber nur die wenigsten Verse dieses mehr die praktischen Erfahrungen und gesellschaftlichen Beziehungen des Lebens behandelnden Buches sich als Anknüpfungspunkt für diese, dem Verfasser unseres Midrasch besonders nahegelegenen Lehren, eignen, so sind auch die wenigsten von ihm benutzt und ganze Spruchreihen und Kapitel übersprungen[8]), andere wieder, welche die gesuchte Lehre ohne künstliche homiletische Uebertragung ausdrücken, unverändert beibehalten und ihrem buchstäblichen Inhalte nach wiederholt worden.[9])

4. Klagen über Gelderpressungen und Bedrückungen, bittere Stoßseufzer über Verrath und Angeberei im eigenen Lager (c. I, 22. VI. IX, 2. XIII, 24. VI, 12), ganz in dem Tone, wie es uns aus der spätern synagogalen Literatur entgegenhallt, kommen ebenfalls nicht selten in unserem Midrasch vor. Die verschiedenen Zahlsprüche des dreißigsten Kapitels,

---

[8]) Ganz übergangen sind die Kapitel III, VII, XVIII. In c. XIV ist von V. 2—27 uncommentirt gelassen; c. XV beginnt die Auslegung mit V. 17; c. XVII dagegen wird zwar mit V. 1 begonnen, sogleich aber zu c. XIX übergegangen; dabei werden die Auslassungen durch gedankenmäßige Verknüpfung der auseinanderliegenden Verse unbemerkbar zu machen versucht — und so geht es fort in fast allen Kapiteln.

[9]) Vgl. z. B. c. XVI, 1: לאדם מערכי לב — להודיעך שהכל מה' שלא מאדם מחשבת לב ולשון. דבר אחר כל מי ששופך תחינתו לפני הקב"ה נותן לו מענה לשון, und so weiter fort durch das ganze Kapitel; eine Abschweifung wird nur an einzelnen Versen gemacht, um das Gesetzesstudium, Wohlthun und das Besuchen des Gotteshauses in Parabeln oder haggadischen Ausschmückungen zu empfehlen. c. XXVII, 1: יהללך זר ולא פיך נכרי ואל שפתיך — אמר רבי אבין גנאי הוא לאדם שיאמר שבחו בפיו אלא נכרי. Hier könnte man auf die Vermuthung kommen, R. Abin wolle darauf hinweisen, daß der Gegensatz zu a erst mit אל שפתיך, was wie אל יהללוך שפתיך aufgefaßt werden kann, beginnt; demnach ולא פיך appositionelle Weiterführung des זר wäre, in dem Sinne: „ein Fremder, der doch nicht dein Mund", wie Fleischer ähnlich erklärt hat. Wahrscheinlicher jedoch ist es, daß an dieser Stelle etwas ausgefallen, weshalb auch Jalkut das Ganze wegläßt.

die in die Ziffer 4 auslaufen, werden von unserem Midrasch auf die vier Völker und Reiche der Daniel'schen Vision bezogen;[10]) die schmerzliche Empfindung bricht aber nur bei der Nennung des vierten, des „boshaften Edom" hervor, und sie gibt uns laute Kunde von der Unbill und Ungerechtigkeit, die der Verfasser erfahren haben muß. Indem der Midrasch noch vor Denunzianten, die er Mördern gleich stellt, warnt, nimmt er Veranlassung, Richter und Personen, in deren Händen die juridische und religiöse Rechtsprechung lag, vor Parteilichkeit und Unüberlegtheit zu warnen (c. I, 3. II, 8, 9. VI, 3), was uns weiter auf den Charakter der Zeit, in welcher der Verfasser schrieb, schließen läßt.

5. Im Verhältniß zu der nicht allzu großen Anzahl von Stellen, in denen unser Midrasch von der ältern Literatur Gebrauch macht, finde ich die Anführungen aus der palästinensischen Haggada sehr zahlreich; an sieben Stellen wird allein auf die „Pirke Abot" hingewiesen (c. I, 7. V, 21. VI, 6, 16. IX, 10, 12. XV, 17); viel mehr als das Dreifache dürften die Citate aus dem babyl. Talmud kaum betragen. Man bemerkt auch, daß unser Verfasser überhaupt eine besondere Vorliebe für die palästinensische Haggada und ihre Autoritäten bekundet, wie er auch sonst die noch immer andauernde Bevorzugung des heiligen Landes betont. Kapitel XVII, 1 läßt er R. Jochanan sagen: es sei besser in äußerster Dürftigkeit im hl. Lande wohnen zu bleiben, zumal doch in den andern Ländern Raub und Bedrückung herrsche, und führt noch mehrere Aussprüche anderer Lehrer an, die das Glück der im hl. Lande wohnen Bleibenden preisen. Ebenso wird c. X, 2 von der sühnenden Kraft des hl. Landes

[10]) Aehnliche Beziehungen: Bereschit r. c. 42; 44; 76. Schemot r. c. 15; 51. Mechilta c. 9. Tanchuma Parasch. Teruma. Wajikra r. c. 13; 29. Schocher tob c. 6; 52. Pirke d. R. Elieser c. 28 u. 48, an dessen erster Stelle die Ismaeliten als viertes Reich figuriren. Aehnlich verwechselt Raschi zu Jes. 34, 4 Edom mit Ismael und zerlegt zu Jes. 24, 16 Medo-Persien in zwei Reiche, um, entsprechend dem 5 mal im Satze vorkommenden Ausdruck בגד, fünf Israel bedrückende Nationen zu gewinnen.

gesprochen, in mangelhafter Wiedergabe des Ausspruches R. Meïrs: Wer in Palästina wohnen bleibt und die hl. Sprache spricht, — der kann der einstigen Seligkeit versichert sein (Jeruschalmi Sabbat I, 5; vgl. auch Babli Ketubot 111 und Megilla 27). Endlich wird noch zu V, 15 im Anschlusse an die Texteswort: „Trinke Wasser aus deinem Brunnen!" die Warnung an die Jugend gerichtet: zuerst an den Quellen des Gesetzesstudiums in Palästina zu verweilen, dann erst nach der Fremde zu wandern. Außerdem ist auch die Sprache dieses Midrasch der spätern palästinensischen, oder vielmehr syro-chaldäischen nahe verwandt. Zweimal steht c. I, 14 באיזהו צר für: wie war eigentlich dieses? welchen Ausdruck Jalkut wegläßt; II, 5: אם צבא אדם בדברי תורה „wenn der Mensch die Worte der Lehre erstrebt;" VI, 31: והקב״ה משלימו לי״ד מדורי גיהנם und XIX, 21: והוא משלימו לידי, wo שלם in der Aphel-Form im Sinne von: „vollends hingeben," nach syrischem Sprachgebrauche, angewandt ist; I, 14 mit Bezug auf das Texteswort גורלך: נטל הכליד ומקיש בו „er (Joseph) nahm den Becher (syr. כלידא) und schlug daran," wofür die Quelle (Bereschit r. c. 62) und ebenso Jalkut z. St. נטל הגביע hat[11]); IX, 2, in der Erzählung von der Hinrichtung R. Akiba's, schlägt die Sprache plötzlich ganz in's Syro-Chaldäische um und ähnlich c. XXII, 6, 20, wie denn auch in der Auslegung der zehn synonymen Bezeichnungen für „Erde" (Wajikra r. c. 29 u. 30 nennt deren nur 7; vgl oben unter No. 1 und unsern Midrasch c. IX, 1 XXII, 20) die syrische Bedeutung der betreffenden Wortstämme hineinspielt. Ferner die Redensarten c. VI, 1: שבכרו מעשיהם הטובים sie (die Israeliten) haben frühzeitig ihre guten Thaten bewährt"; VIII, 6:

---

[11]) כלידא entspricht wohl dem hebräischen כוס, syr. כסא als Bezeichnung für Loos, Schicksal (vgl. Ps. 11, 6; 16, 5; 23, 6 und im Targum z. d. Stellen) überhaupt, wofür das Bild vom Kelche in den Sprachen der alten Völker gebraucht worden (vgl. Gesenius zu Jes. 51, 17), und darin glauben wir den Anschluß dieser Haggada an das Wort גורל des Spruchsatzes zu erkennen. Durch die Aenderung des Jalkut geht dieses Merkzeichen des beziehendlichen Anschlusses wieder verloren.

שעתיד ליינן ישיני עפר „er (Gott) wird wieder auffrischen (beleben) die Entschlafenen"; X, 3: ומצירי גיהנם מתגברין בו כזאבי ערב „Höllenqualen erfassen ihn wie die Wölfe des Abends" (vgl. Habakuk 1, 8; Zeph. 3, 3); Das.: עושים לו כמדרשו „man verfährt mit ihm nach Gebühr"; XI, 22: עושה צרכיו עמה „er erfüllt seine sinnliche Lust an ihr"; XII, 20 und 23: ר׳ זעירא משמע ליה אפין אחרין „R. Seire hat dieses in anderer Weise ausgelegt": XIII, 25; את שמעית מנה תרתין „Du kannst daraus Zweierlei entnehmen," was in der Quelle (Bemidbar r. c. 21) fehlt; zweimal c. XV, 17: רצונך שתשגיח עלי für: willst Du heute bei mir zu Gast sein? X, 1: מיתה משונה „widernatürlicher Tod"; XX, 9: ... יהי שמו של הקב״ה מבורך שהטהרה והקדושה שלו; ferner die Anführungsformeln: מכאן אמרו V, 18, 21; מכאן היה ר״מ אומר VI, 32; תמן תנינא mit Bezug auf Mischna, Talmud und spätere Midraschim I, 7, VIII, 9, IX, 12, X, 2, VIII, 25, XV, 18, 33, XVII, 1 u. s. w. — aus all diesem, in Verbindung mit den zahlreichen Entlehnungen aus Tanchuma (c. IX, 28. XII, 34, XIII, 25.) und Peßikta (VI, 1. XIII, 20. XIV, 34 u. s.), sowie aus den Schilderungen des Messias (c. XIX, 21), der Hölle und der Anempfehlung der theosophischen Mystik glauben wir uns zu dem Schlusse berechtigt: unser Midrasch sei in Palästina oder Europa (Griechenland oder Italien), wo man die palästinensischen Werke hauptsächlich kannte und studirte, in den letzteren Jahrhunderten der gaonäischen Epoche, wie auch Zunz annimmt, entstanden.

6. Der Midrasch zu den Sprüchen ist überhaupt kein Midrasch im eigentlichen Sinne, sondern mehr sinngemäße Auslegungshaggada, wie die zahlreichen Stellen in demselben, in denen die wörtliche Uebertragung vorherrscht, beweisen (vgl. ganz c. IV u. V. XV, 18, 30, 31. c. XVI. XXI, 22, XXIV, 23. XXVI, 24. XXVII, 1. XXVIII, 13, 27). Besonders häufig werden synonyme Ausdrücke erklärt, z. B. IV, 24: עקשות פה ולזות שפתים; V, 1: קשב und אזן נטה; V, 3; 22; VIII, 1 u. s. w. Ein Beispiel solch grammatisch exegetischer Auslegung sei hier erwähnt. Zu IV, 23: מכל משמר

מכל משמר נצר לבך כי ממנו תוצאות חיים bemerkt unser Midrasch נצר לבך — שלא תבריח מדברי תורה למה — כי ממנו תוצאות חיים. Diese Ausführung giebt nur dann einen Sinn, wenn man annimmt, der Midrasch wollte משמר im Verse gemäß der Grundbedeutung von שמר, welche ein „Verharren," „Starren" auf Etwas ist, woher denn auch die sprichwörtliche Redensart: שקט על שמריו „ruhig in seinem Verharren bleiben" (Jerem. 48, 11; Zeph. 1, 12), erklären, weshalb er es mit שלא תבריח מד"ת glossirt, wogegen die anderen Erklärer, auch mehrere rabbinische im Jalkut, משמר vom transit. שמר im Sinne von „bewahren," „schützen" ableiten. Ebenso sei hier ein Beispiel grammatisch-synonymer Worterklärung angeführt. In Kap. XIII, 1, nachdem mehrere Synonyma und Tautologia erklärt worden, heißt es in Auslegung des Verses 4: אליכם אישים אקרא וקולי אל בני אדם — אם זכיתם וקיימתם את התורה אתם נקראים כאברהם יצחק ויעקב שנקראו אישים. ואם לאו אתם נקראים אדם כאדם הראשון. Dieser Ausführung liegt offenbar die grammatische Wortbedeutung von איש, wo es in Zusammenstellung mit בן אדם gebraucht ist, zu Grunde, indem dann אישים und בני אדם, wie ἄνδρες und ἄνθρωποι, für: Hohe und Niedrige steht. Diese und ähnliche Auslegungen liegen in unserem Midrasch, trotz des Commentarartigen seiner Sprache, nicht deutlich ausgesprochen, sie können aber aus der paraphrastischen Hülle sehr leicht hervorgeholt werden. An mehreren Stellen schien es mir, daß der Verfasser des Jalkut den beabsichtigten Gedanken nicht erkannt und deshalb oft unrichtig den Text unseres Midrasch emendirt hat. So z. B. heißt es zu c. XIII, 6 im Midrasch Mischle: שמעו כי נגידים אדבר — דברים המגידים לכם בין טומאה לטהרה, wofür Jalkut setzt: תלמידי חכמים המגידים לכם בין טומאה לטהרה. Aber נגידים im Verse kann ja nicht persönlich aufgefaßt werden, etwa gleich nobiles, was ja gar keinen Sinn gibt, sondern muß sachlich genommen werden, gleich: nobilia, principalia, was unser Midrasch in seiner umschreibenden Weise demnach ganz gut mit: דברים המגידים לכם ausgedrückt hat. Aehnlich heißt es c. XIII. 25 in unserem Midrasch: אמר ר' מאיר שאלנו רבי דוסתאי מבי ישבב מהו ובטן רשעים תחסר. אמר לנו עכו"ם אחד היה וכו'.

Die Stelle ist aus Bemidbar rabba c. 21; nur ist dort R. Dostai selbst Erzähler und Erklärer des Ganzen. Dasselbe bekundet auch der Text in unserem Midrasch, wenn man שָׁאַלְנוּ vokalisirt. Jalkut aber hat dafür wahrscheinlich שְׁאֵלָנוּ „uns hat (R. Dostai) gefragt," gelesen, uud da nun אמר לנו darauf nicht paßt, diese Worte in אמרתי לו umgeändert, wodurch nun das Verhältniß umgekehrt als im ursprünglichen Texte erscheint. — Daß andererseits Jalkut viele Stellen unseres Midrasch entsprechend gut ergänzt, braucht wohl nicht erst gesagt zu werden (vgl. als Beispiele zu I, 1. II, 6. IX, 20. XXIII, 29. XXIV, 30. XXX, 4); trotzdem zeigt unser Midrasch in seiner jetzigen Gestalt noch Lücken auf, die auch mit dem Texte des Jalkut nicht ausgefüllt werden können (vgl. I, 4. VI, 26. VIII, 9, 30. XV, 30. XXIII, 29. XXXI, 1), vielleicht jedoch mit Hülfe alter Handschriften und Ausgaben. Auf die Constantinopeler Ausgabe (1512) wird von R. Jsaak Cohn in seinem Commentar sehr oft (zu VI, 16. XI, 28. XV, 30. XIX, 21. XXII, 22. XXXI, 4) verwiesen. Diese Ausgabe war uns nicht zugänglich; in den uns vorliegenden ist der Text an den betreffenden Stellen gleichmäßig verderbt. Zu verwundern ist nur, wie selbst Uebersetzer und Commentatoren viele in die Augen springende fehlerhafte Stellen nicht bemerkt haben. So z. B. stellt unser Midrasch gerne Vergleichungen zwischen den Aussprüchen Davids und denen Salomo's an. Er thut dieses an sechs Stellen (c. I, 7, 9. IX, 6. XV, 24. XX, 9. XXV, 18), von denen unseres Wissens nur für eine (XV, 24; s. Bereschit r. c. 74) eine ältere Quelle sich nachweisen läßt. Von diesen sechs Stellen sind nun drei in auffallender Uebereinstimmung corrumpirt. Kap. I, 7 lautet nach unserem Texte: בני אם יפתוך חטאים אל תאבה. ממי למד שלמה. מחכמתו של דוד אביו. שנאמר חטאים תרדף רעה וכך אמר שלמה בחכמתו בני אם יפתוך . . Wie an dieser Stelle, so wird auch an einer andern, bei einem ähnlichen Vergleiche, ein Satz aus den Sprüchen Salomo's David zugeschrieben: c. XI, 6: בא וראה חכמתו של שלמה. שכל מה שהתנבא

דוד אביו התנבא הוא. בדוד כתיב אשרי אדם מפחד תמיד. ושלמה אמר ורצונו תמימי דרך.[12]), nur daß an dieser Stelle der ausgefallene Davidische Satz sich leichter vermuthen läßt: wahrscheinlich muß es für אשרי אדם מפחד תמיד (Spr. 28, 14) heißen: אשרי תמימי דרך (Ps. 119, 1). Vgl. noch zu c. I, 7. Oft mag allerdings der Ausfall oder die Vertauschung eines Wortes die ganze Verwirrung herbeigeführt haben. Man sehe zu c. XXVI, 24: בשפתיו ינכר שונא ובקרבו ישית מרמה — מדבריו של אדם נכר אם אוהבך אם שונאך. שכן מצינו בהמן הרשע שהוא מדבר עם מרדכי בפה ובלבבו שנאו. שנאמר וימלא המן על מרדכי חמה. וכן ויאמר עשו יקרבו ימי אבל איב. Indem der Midrasch ינכר in der einfachen Bedeutung des „Erkanntwerdens“ aufgefaßt wissen will, durfte er nicht die beigebrachten Beweisstellen heranziehen, die nur dann einen Sinn haben, wenn ינכר in der Bedeutung des Hitpael, die auch die Niphal-Form hat, nämlich in der des „Sich-unkenntlich-machens“ genommen wird. Jalkut hat dieses herausgefühlt, und er läßt deshalb die Beweisstellen fort; für einfacher halten wir es aber, daß in der Ausführung des Midrasch das Wörtchen אינו ausgefallen; demnach hat ursprünglich gestanden: — בשפתיו ינכר שונא מדבריו של אדם אינו נכר אם אוהבך אם שונאך, d. h. „Mit seinen Lippen verstellt sich der Feind“ — „aus seinen Worten kannst du es nicht erkennen, ob er dir Freund oder Feind“,

---

[12]) Zu vergleichen ist hiermit Midrasch Schocher tob c. 27: אחת שאלתי מאת ה׳ — ר׳ אבא בר כהנא אמר אתה מוצא דוד שאל אחת ושלמה שאל שתים. שנאמר שתים שאלתי מאתך (משלי ל׳ ז׳). Die Anschauungen und die Gesinnungen Davids werden auch sonst als Maßstab für diejenigen Salomo's genommen und dabei die Strenge des Letzteren in der Beurtheilung der Verirrungen Anderer hervorgehoben. Vgl. Bereschit r. c. 74: כמה קשה חכמתו של שלמה יותר מחכמתו של דוד. דוד אמר קרב ה׳ לכל קראיו ושלמה אמר רחק ה׳ מרשעים und ähnlich ist den Weisen (Jerusch. Peah I, 1; Makkot II, 6) der Spruchsatz: חטאים תרדף רעה sehr hart erschienen, weil er den Weg zur Buße aufhebt, ebenso wie V. 28, 17: אדם עשק בדם נפש עד בור ינום אל יתמכו בו den Weg des nachsichtsvollen Erbarmens (s. Joma 87). Auch Meïri (Commentar zu c. 1, 28—33) bemerkt diese auffällige Strenge der in den Sprüchen sich bekundenden Gesinnung. Vgl. dagegen das oben c. I, Anmerkung 11 Bemerkte.

wozu dann die Hinweise auf Esau und Haman gut passen. Die verschiedenen Jalkut-Ausgaben geben mir für diese naheliegende Vermuthung keine Bestätigung; die Stelle lautet daselbst ebenso, wie in unserem Midrasch, nur daß in diesen ein Asarja als Autor der Auslegung angeführt wird, den die Krakauer Ausgabe noch dazu zum Rabbi promovirt.

7. Die Ausführungen in unserem Midrasch gehören schwerlich den Autoritäten an, die als deren Autoren figuriren; schon in den älteren Midraschim kommt es nicht selten vor, daß Aussprüche jüngerer Autoren älteren, die vielleicht durch eine Andeutung Anlaß zu diesen gegeben, in den Mund gelegt werden.[13]) Daraus erklärt es sich, daß die ältern Quellen und Jalkut die Aussprüche oft auf andere Autoren als unser Midrasch zurückführen[14]); folgende sind die Namen der von unserem Midrasch als Urheber von Aussprüchen erwähnten Lehrer:

1) R. Abuha 6, 32; 9, 2; 11, 6, 24; 14, 34. 2) R. Abin 15, 17. 3) R. Alexander 8, 30; 10, 3; 11, 22; 16,10. 4) R. Elieser als Fragesteller an R. Josua 2, 7; 5, 3; 6,7; 10, 2; 11, 21; 17, 1. R. Elieser 9, 12; 10, 2; 13, 24. 5) R. Eleasar 14, 1; 19, 21. 6) Ama ben Matna 24, 10. 7) R. Gamliel ha-Saken 9, 2. 8) R. Huna 14, 1, 33. 9) Hillel ha-Saken 5, 17. 10) R. Sere 9, 6; 20, 1. 11) R.

---

[13]) Vgl. Sachs, Beitr. zur Sprach- und Alterthumsforschung I, 158. Kerem Chemed IX, 69. Zunz, G. V. S. 315. Geiger, Urschrift und Uebersetzung S. 329.

[14]) c. 1, 4 steht: Simon b. Lakisch, wofür Jalkut: Simon b. Gamliel; I, 6: R. Levi, wogegen Jalkut R. Meir; I, 10: Meinungsverschiedenheit zwischen R. Jehuda und R. Nehemia, was Beresch. r. c. 84 als zwischen R. Elieser und R. Josua angeführt wird. V, 17: R. Meïr ist in der Mischna Berachot IX, 5: R. Nathan. IX, 10: R. Elieser muß nach Abot II, 4: R. Gamliel heißen, ebenso wird das. V. 12 ein Spruch R. Elieser zugeschrieben, der nach Abot IV, 12 R. Meïr gehört. XI, 26: Ula, wofür Babli Sanhedrin 9b Chama b. Bisma hat; XII, 20: Rabba, wofür Jalkut: R. Huna. XIV, 1 lauter andere Autoritäten als in der Quelle Schemot r. c. 1; Megilla 14b. XV, 18: Nehemia, wogegen Jalkut: Tanchuma, u. s. f.

Sabda 17, 1. 12) R. Sebida 6, 32. 13) R. Seire 8,30; 12, 20, 32; 16, 11. 14) Chiskijah 31, 21. 15) Chama b. Chanina 12, 20; 14, 28; 15, 29. 16) Chanina b. Doßai 10, 3. 17) Jirmijah (b. Schalum) 1, 1, 5, 24; 2, 6. 18) R. Jose (ha-Gelili) 10, 3; 13, 23; 16, 11; 4, 27; 19, 21. 19) R. Ismael 8, 34; 9, 18; 10, 3. 20) R. Josua b. Pedaja 6, 6. 21) R. Josua b. Levi 6, 1; 19, 18. 22) R. Judan 8, 34. 23) R. Jakob 10, 3. 24) R. Jochanan 11, 6; 17, 1; 19, 18. 25) R. Jehuda 19, 18. 26) Levi 11, 28; 8, 34; 12, 20; 15, 17. 27) R. Meïr 1, 4; 2, 6; 5, 17; 6, 23, 32. 28) R. Nehemia 8, 9; 15, 18; 17, 1. 29) R. Nachman 14, 34. 30) R. Simon 10, 3; 11, 21; 14, 28; 16, 5. 31) Ula 11, 26. 32) Rabbi 4, 27. 33) Raba 12, 20. 34) R. Samuel b. Nachmani 5, 18; 11, 24. 35) Simon b. Chalafta 8, 1. 36) R. Simon b. Jochai 13, 23. 37) R. Simon b. Lakisch 2, 6. 38) R. Tanchum 1, 1. 39) R. Tanchuma 8, 34; 11, 26.

Vom zwanzigsten Kapitel ab sind die Autoritäten regelmäßig (ausgenommen 31, 21) weggeblieben, wogegen sie der Midrasch Jalkut noch hat; dasselbe läßt sich auch in den früheren Kapiteln oft bemerken und zwar zumeist bei den aus dem Talmud entlehnten Stellen.

Achtes Kapitel.

Der Midrasch Jalkut.

Für den Versuch, die verschiedenen, in den Talmudim und Midraschim zerstreuten, schrifterklärenden Aussprüche der Rabbinen zu sammeln und mit Weglassung ihrer oft weitläufigen ethischen und moralischen Lehrhülle zu einem zusammenhängenden Commentar zu gestalten, ist bereits ein Werk vorhanden, das, als nützliches Hilfsmittel hiezu, nicht hoch genug geschätzt werden kann: die nämlich unter dem Namen „Jalkut Schimeoni“ bekannte, von R. Simon Kara [1]) verfaßte Sammlung der an das Schriftwort sich lehnenden haggadischen Aussprüche der Rabbinen, die er wie eine Perlenschnur um dasselbe gereiht und gelegt hat. Man hat die Sammlung auf der einen Seite als Ausfluß einer auf unwissenschaftliche Exegese gerichteten Denkweise hinzustellen versucht [2]) und so ihren Werth unterschätzt, wogegen man auf der andern Seite in richtiger Berücksichtigung des Entwickelungsganges des jüd.

---

[1]) Das Titelblatt der mir vorliegenden ältesten bekannten Ausgabe (Salonichi 1526) nennt das Werk: ספר ילקוט הנקרא שמעוני, was durch die dem Nachtrag (קונטרס אחרון) vorangestellten Worte: הקונטרס האחרון אשר סדר הר׳ שמעון הדרשן לאחר שכתוב זה הספר dahin erläutert wird, daß R. Simon ha-Darschan Verfasser des Werkes sei. Ueber dessen muthmaßliche Identität mit R. Simon Kara sind zu vergleichen: Rappoport im Kerem Chemed VII, S. 4—15 u. im Haschachar Jahrg. I; Zunz, zur Geschichte und Literatur S. 61 u. 68; Landshut, Amude Aboda S. 312 und mehrere andere bei letzterem angegebene Stellen. Vgl. noch B. Beer in Steinschneiders hebr. Bibliographie I S. 21.

[2]) Grätz, Geschichte der Juden, I. Aufl. Band VI, S. 64.

Geistes die Großartigkeit der Leistung erkannte [3]) und diese nicht ganz unpassend in relativen Vergleich zu der „Mischna Thora" Sammlung des Maimonides setzte [4]). Gewiß läßt sich bei der Sammlung „die starke Hand", die es versteht, Zerstreutes zu sammeln, Verschiedenartiges zu verknüpfen und in systematische Ordnung zu bringen, nicht verkennen; andererseits jedoch läßt die Auswahl und Anordnung einen bestimmten Plan, den der Verfasser im Auge gehabt, nicht genau ersehen [5]). Klar ist nur das Eine, daß der Verfasser aus den an zahlreichen Stellen zerstreuten Bemerkungen der Rabbinen einen mit dem Texte von Vers zu Vers fortschreitenden Commentar liefern wollte; welche Gesichtspunkte jedoch bei der Auswahl derselben für ihn die leitenden waren: ob die einfache Wort- und Satzerklärung, oder die halachische und homiletische Anwendung des bezüglichen Verses läßt, sich nach den zahlreichen Anhaltspunkten, die für jede der beiden Annahmen vorgebracht werden könnten, nicht mit Sicherheit entscheiden [6]).

1. Was hier mit Sicherheit in die Augen fällt, ist das

[3]) Zunz, die gottesdienstl. Vorträge d. Juden S. 298 f.

[4]) Horovitz, Frankfurter Rabbinen I S. 2—5.

[5]) Daß er nach einem gewissen Plane gearbeitet, beweist schon die Thatsache, daß die Targumim und die Schriften in Bezug auf die Geheimlehre konsequent übergangen sind. Jellinek (Bet ha-Midrasch VI, S. 24) macht auf das Verfahren aufmerksam, das der Verfasser bei der Zusammenstellung befolgte, und wie derselbe manches für seinen Zweck Unbrauchbare aus dem Contexte weggelassen hat; welches aber dieser Zweck eigentlich war, sagt er uns nicht, konnte es wahrscheinlich auch nicht sagen.

[6]) Hier einige wenige Beispiele. Kap. XIV, 28 ist von den Rabbinen im Talmud an zahlreichen Stellen als Anknüpfungspunkt benützt worden; Jalkut citirt nur eine dieser Stellen, wahrscheinlich weil sie doch schließlich alle in der Auffassung des Verses auf den einen (natürlichen) Wortsinn hinauskommen. Dagegen sehen wir aber, daß er zu c. VI, 16 alle möglichen Haggadas aus Midrasch rabba u. Tanchuma anführt und gerade die zum Verständniß des natürlichen Wortsinnes sehr wichtige (Midrasch r. III M. c. 16) wegläßt. Zu c. III, 8 finden sich eine Unmasse Deutungen in den Talmudim und Midraschim vor; Jalkut citirt nur

bei der Sammlung hervortretende Bestreben nach Abrundung und Kürze, welches oft in einer für das Verständniß sehr nachtheiligen Weise sich geltend macht. Um nicht weitläufig zu werden, werden wir jede einzelne von uns in Bezug auf die Sammlung aufgestellte Behauptung nur durch Beispiele aus dem Jalkut zu dem von uns behandelteten Buche belegen. Es kann ja überhaupt nicht unsere Absicht sein, in dem uns hier zugewiesenen Rahmen ein Gesammtbild dieses umfangreichen Werkes zu geben; doch dürften die hierin gemachten Beobachtungen auch einen Schluß auf das Ganze gestatten.

Zu c. 10 V. 18: ומוציא דבה הוא כסיל citirt Jalkut aus Tanchuma: אלו מרגלים. שנאמר ויציאו דבת הארץ. ואומר כחמץ לשנים וכעשן לעינים (מקצה רגלים) שולח דברים ביד כסיל. Die in Parenthese gesetzten Worte sind ein Zusatz der neuen Warschauer Augabe (1876), der in der ältern fehlt, und nach welchem es scheinen könnte, als ob 26, 6[2] die Schlußworte zu 10, 26[1] bildeten; den Sinn der ganzen Anführung erhält man jedoch erst, wenn man im Tanchuma die Quelle nachliest und sieht, daß beide Verse, jedoch unabhängig von einander, auf die Kundschafter im 4. B. M. c. 13 bezogen werden, was Jalkut durch das Bestreben nach Kürze nicht erkennen läßt. Für den schrifterklärenden Zweck wäre es genug gewesen, wenn Jalkut nur die Beziehung unseres Verses auf die Kundschafter angeführt hätte, woraus wir erfahren, daß דבה im Verse als sermo falsa aufgefaßt werden kann, während es die Rabbinen an einer andern Stelle (Peßachim 3b) passender als locutio gravis erklären. In ähnlicher Weise erschwert das Bestreben nach Kürze das Verständniß einer Stelle in c. XIV, 23. Daselbst ist zu lesen: בכל עצב יהיה מותר — צער שנצטער יוסף (עם ארונתו היה לו יתרון. ודבר שפתים אך למחסור) על ידי שאמר לשר המשקין כי אם זכרתני נתוספו לו ב׳ שנים.

---

davon eine einzige aus Bereschit r. c. 57, wogegen er zu dem gleich darauf folgenden Vers eine sehr reichhaltige Lese aus dem Talmud Babli, Jeruschalmi und den Midraschim zusammenstellt. Ein bestimmtes Prinzip in der Auswahl konnten wir nicht entdecken.

Indem das von uns nach der Quelle in Parenthese Gesetzte ausgefallen oder ausgelassen ist, gibt die Auslegung einen unverständlichen oder geradezu verkehrten Sinn und regt Vermuthungen an, die meistens verfehlt, jedenfalls unberechtigt sind.

Zu welchen falschen Voraussetzungen das Außerachtlassen dieser Erwägung der Abkürzungen im Jalkut führen kann, zeigt uns eine Glosse in dem den neuern Jalkut-Ausgaben beigedruckten Quellen-Verzeichniß, das an und für sich an Richtigkeit viel zu wünschen übrig läßt. Zu c. 23 Vers 20: אל תהי בסובאי יין citirt Jalkut einen Midrasch lautend: אל תשתה שבעים שלא תראה פני שבעים. Hierzu bemerkt erklärend die Glosse: שבעים גמטריא של יין. שלא תראה פני שבעים. שהשכרות מקצר ימיו. Gibt man sich jedoch einige Mühe, die Quelle (die am Rande, wie oft, schlechthin mit „Midrasch" angegeben ist) aufzufinden, aus der die Worte des Jalkut gezogen sind, so wird man ganz anders über das Verständniß derselben belehrt. Jene befindet sich im Tanchuma (שמיני) und lautet: שלמה אמר אל תהי בסובאי יין. אל תגרום לעצמך לשתות שבעים ותראה פני שבעים ותבא לידי מיתה. יין עולה למנין שבעים ולא תראה שבעים סנהדרין ותגרום לעצמך מיתה. „Salomo sagte: „Sei nicht unter den Weinsäufern!" d. h. trinke nicht Siebenzig (der Zahlenwerth des hebr. Wortes für Wein[7]), daß du nicht kommest vor die Siebenzig; trinke nicht Wein, daß du nicht (angeklagt als Schlemmer) vor das aus siebenzig Personen bestehende Gericht gebracht werdest". Demnach wird in diesem Wortspiele auf die talmudische Auslegung der Vor-

[7]) Auf derselben Zahlen-Symbolik beruht das talmudische Sprichwort: נכנס יין יצא סוד. „Geht der Wein hinein (in des Menschen Innern), so kommt das Geheimniß heraus" (Erubin 65a; Bemidbar r. c. 11; s. Sanhedrin 38b; Joma 87b und Jalkut zu Jes. c. 8), welchen Gedanken Hieronymus in den Vers: ולרוזנים או שכר Spr. 31, 4, den er übersetzt: Quia nullum secretum est, ubi regnat ebrietas, nach einer dahinzielenden Andeutung im Midrasch willkürlich hineingetragen hat. Das midraschartige Targum zum Hohelied (c. 1, 2; 4, 10) sieht in dem Zahlenwerth des Wortes יין die Summe der gewöhnlich angenommenen siebenzig Nationen repräsentirt.

schrift im 5. B. M. 49, 18, wonach unmäßige Schlemmerei mit gerichtlicher Tödtung zu bestrafen sei, Bezug genommen; die Personen des oberen Gerichts, sie sind die gefürchteten „Siebenzig" zu denen der Genuß des „Siebenzig" (Weines) führen kann, und nicht, wie der angeführte Glossator meinte, die Furcht vor zu frühem Alter. Wir haben allerdings auch gegen die Erklärung des Wortspiels, wie sie der Midrasch Tanchuma bietet, so manche Bedenken. Zunächst gibt sich die erklärende Sprechweise als späterer Zusatz zu den Worten des Midrasch, der dann in den Text gekommen, zu erkennen; dann widerspricht sie der halachischen Bestimmung (Mischna Sanhedrin VIII, 4; Maimonides, Hilchot Mamrim VII, 7), wonach ein der Schlemmerei ergebener, ungerathenener Sohn nicht vor das aus siebenzig Mitgliedern bestehende Obertribunal gestellt wurde. Doch weichen die halachischen Introductionen des Tanchuma auch sonst nicht selten von der talmudischen Norm ab, und es kann außerdem die Ausführung so verstanden werden, daß Weinrausch zu Verbrechen, deren Ahndung dem obersten Gerichtshof anheimgegeben ist, (vgl. Joma 54a) führen kann.

2. Bei der Art und Weise, wie der Verfasser des Jalkut bei seinen Excerpten an der Reihenfolge der Kapitel und Verse sich hielt, ist es natürlich, daß Einzelnes an der einen Stelle Aufgenommene, dem an einer andern Angeführten nicht ganz entspricht, ja oft geradezu widerspricht. So z. B. citirt Jalkut im Anfange zu unserem Buche aus Midrasch Mischle: עד כמה שנים נקרא אדם נער. ר׳ מאיר אומר עד כ״ה. ר׳ עקיבא אומר עד שלשים שנה. אמר ר׳ ישמעאל לא כדברי זה ולא כדברי זה. אלא עד עשרים שנה. שעד עשרים שנה אין מחשבין לו. כמה דאת אמר מבן עשרים שנה ומעלה. Wird hier die Bezeichnung נער auf einen jungen Mann im Alter von 20 resp. 25—30 Jahren anzuwenden für zulässig erklärt [8]), so hindert ihn dieses nicht, daß

[8]) Auf diese Wortbedeutung des hebr. נער als Bezeichnung für Knabe, sowohl den neugeborenen Säugling, dann den Jüngling in der Pubertätszeit, als auch den herangewachsenen jungen Mann, haben auch Raschi, Ibn Esra, Nachmanides und Siporno zu Exodus 2, 6 (vgl. auch

er weiter unten c. 22, 6 den talmudischen Ausspruch anführt: חנוך לנער על פי דרכו — ר' יהודה ור' נחמיה. חד אמר משיתסר עד עשרין ותרתין. וחד אמר מתמניא סרי עד עשרין וארבע und hinwieder zu Exodus 2, 14 die Worte des Midrasch Tanchuma: מי שמך לאיש — שעודך נער. dahin erweitert: באותה שעה לא היה כי אם בן עשרים . . . . ואמר מי שמך לאיש שאין אדם נקרא איש עד כ"ה שנים. Solche und ähnliche Widersprüche sind in dem Charakter der Sammlung begründet, und man thut gut, sie nicht aus dem Auge zu verlieren, um auch hierin nicht zu falschen Schlüssen gebracht zu werden. —

3. Die Größe und Schwierigkeit der Sammlung macht es auch begreiflich, daß nicht Alles an seinem richtigen Orte untergebracht ist und manches Blatt einem verwandten Zweige, anstatt seinem eigenen, angefügt worden. Ein Beispiel solcher Art ist bereits oben (c. VI Anm. 11) erwähnt; hier sei nur noch eines ähnlichen gedacht. Zu Kapitel 11 V. 10 יד ליד לא ינקה רע werden zunächst die tiefsittlichen Ermahnungen, die der Talmud an diesen Vers knüpft, angeführt; darauf folgt nun aus Sota 4b: אמר רב כל אדם שיש בו גסת הרוח לא ינקה . . . Das ist ein Versehen; denn es ist offenbar, daß dieser Lehrspruch, der den Stolz geißelt, nicht im Anschluß an diesen, sondern an den ihm verwandten Vers XVI, 5: תעבת ה' כל גבה לב יד ליד לא ינקה gelehrt worden, worauf auch Toßafot und Edeles daselbst aufmerksam machen. In der Krakauer Ausgabe ist auch hier in richtiger Erkenntniß die Stelle ausgelassen. —

Diese wenigen Stellen mögen genügen, um auf die Schwierigkeiten aufmerksam zu machen, die mit der Benützung des Werkes nach den uns vorliegenden Texten für den Gewissenhaften verbunden sind und um zu steter sorgfältiger Vergleichung der Quellen anzuregen. Dem entsprechend ist auch in der folgenden Schrift verfahren worden.

---

zu I S. 1, 24) aufmerksam gemacht. Der Ausdruck bezeichnet außerdem den dienenden Stand ohne Rücksicht auf ein bestimmtes Alter (vgl. Ibn Esra u. Nachmanides zu Exod. 33, 11; Pseudoraschi I Chr. 22, 5).

Inhalt.

Berichtigungen und Ergänzungen folgen am Ende des zweiten Theiles.

Druck von H. Itzkowski, Berlin, Gr. Hamburgerstr. 18-19.